1 — Kitaplığın ismi Ragıp Paşa

2 — Numara 646/789

3 — Fen Aka'id

4 — Dil Arapça

5 — Kitabın ismi Şarḥ al-fıqḥ al-akbar

6 — Müellifin ismi; telif veya ölüm tarihi Muḥammad b. Bahâ al-dîn b. Luṭf al lah al-Bayramî (Ölm. 956 h.)

7 — Tercüme ise mütercimin ismi; tercüme veya ölüm tarihi

8 — Istinsah yeri ve tarihi; mühim ise müstensihin adı 925 h.

9 — Yaprak yahut sayfa adedi ve eb'adı (cm. olarak) I96, I5,5x9

10 — Sergi için değeri Müellif hattı iledir.

26.6 E

ثم انتقل الى نوبة العبد الفقير
الى لطف ربه القدير محمد بن يحيى
عفي عنهما

قد تم الكتاب بمعونة الله الوهاب
لاجل الفقير كمال الدين محمد لعمى الشهير
بطاشكبري زاده عفي عنهما ويحمد لله
على ان يسر لي الوصول اليه بعد الجد
في تحصيله وكمال حرصي عليه ونسال
المولى الكريم العمل بما فيه ومطالعته
من قوادمه الى خوافيه

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٧٧٩

ط
٢١

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 646

٧٨٢

RAĞIP P.
Ka. N.
781

سبحانك سبحانك ربي وانت قبل تسبيح كل مسبح سبوح • يا لك من شان اجل واعلى من ان يحاط
بوصفه ويحصى ثناؤه بالقلب والروح • تسبح لك السموات السبع والارض ومن فيهن والطير صافات
بتسبيحك ينوح • يا من نفحات نفس الانس من طيب ذكرك يفوح • ولمعات قبس القدس
من نور شكرك يلوح • سرادق سماء ساحة سلطنتك لسرائر الضمائر مفتوح • يا من سنا بارق
سواطع سبحات سبوحيتك للاسرار فتوح • وان من شيء الا يسبح بحمدك ولكن كل تسبيح بالنسبة
الى جلالك تقصير • يا من منك بدء الامر وبك بدا واليك المرجع واليك المصير • فاذكرك امتثالا لامرك
ذكرا كثيرا بلسان القلب وقلب اللسان في النفس وفي الملا • فاوف لي بعهدك وانجز في وعدك واذكرني
في نفسك وفي الملا الاعلى • واشكرك ولا اكفرك واترك من يهجرك فزدني شكرا • واشرح لي صدرا
ويسر لي امرا • وصل على من اصطنعته لنفسك وقرباتك • واصطفيته لنبوتك ورسالاتك • وارتضيته لفتح
باب شفاعتك • واستخلفته لنشر آثار رحمتك • واظهرته باظهر آياتك • وايدته بابهر بيناتك • وحمدته بما
اودعت فيه محامدك فسميته محمدا • فحمدك بما انت اهل له وسبق الكل بان كان محمودا واحمدا • اللهم صله
بصلات صلواتك وتسليماتك عليه • واوصل من كل من اهتدى بهداه صلوات اليه • ثم صدقه في وعده
وتفضل به علينا • بتضعيف صلواتنا منعكسا منه الينا • وسلم على آله ورثة كمالاته • وعلى اصحابه حملة
كلماته • وبعد فلما كان التقابل الاصلي والتضاد الحقيقي بين الامكان والوجوب • وحاز الوجوب
كل كمال وبقي في الامكان كل نقص وسلوب • كانت الكمالات التي في الممكنات ظهورات الذات الاحدية
بملابس الاسماء والصفات استيلاء على عوالم الامكان بالبروز والظهور • كما استولى عليه بالتأثير وتسلط
قدرته على كل مقدور • فكانت الكمالات الالهية حزب الله الغالب • والخزي والسوء على من يعاديه ويغالب • فمراد الحق
من اعطاء كمالاته على عباده ليس الا الاظهار • فالعلماء الظاهرون والمظهرون علوم الله تعالى على اعداء الدين انصار •
ومن حدث بما انعم الله تعالى عليه فهو من انصار الدين • ومن كتمه واخفاه فهو في اداء شكره من القاصرين • فالعلم في طوري
الوجوب والامكان اشرف الفضائل • وعلى فضل صاحبه ادل الدلائل • ومع ذلك هو خلف صالح يتابد ويتوارث

على

على صاحبه حسناته بعدما مات وماتت معه اوزاره وسيئاته • ولقد كنت منذ زمان اعزم على ان ابقي علما نافعا
يحق الحق ويؤيد الدين • ويهتدى بانجم دلالاته في ظلمات الضلال الى عين اليقين • لتعود علي عوائده • ولا ينقطع عني
فوائده • ويكون سيفا مسلولا على اعناق الجاحدين • وسهما مرميا نحو صدور المستكبرين • ويكون لي ذكرا بعدي
واجرا في لحدي • وذخرا لعودي • لكن كان يوهنني في عزمي ذاك هجوم الصوارف • ويصرفني عما عزمت عليه
ما يرى في الزمان من كساد المعارف • وتدلي اعناق همم اعيان الرجال • وتقاصر ايدي الائمة عن بلوغ
درجات الاجلال • باعراضهم عن الحق الآجل • وعكوفهم على الباطل العاجل بحيث انسلبت عن القلوب حمية
الفحلية بايثارهم الحال على المآل • وغلبت عليهم الشهوة الانثوية في ميلهم الى المال • حتى كانوا يقدرون مقادير
الاشخاص بالملابس والمناصب ويعدون التعدي على الاموال والانفس من المفاخر والمناقب •
ويجعلون مجالس العلم ملاهي وملاعب • كلا لعمري ان هذا الزمان صعب • وكيف والاموال والاعراض نهب •
والولاة قطاع • والرعاة سباع • والرؤس عاع • والله ما شوهد مثله في عصر ولا نقل بسماع • يؤتمن على اللحم
الكلاب • ويستطاب على نغمة الهزار صوت الغراب • ان هذا الشيء عجاب • حتى قوى الله تعالى عزمي عليه •
وشرح صدري اليه • اذ ناداني سري بلسان الحال • ونبهني عن نوم الغفلة فقال • الم يشرح لك
ربك صدرك بانوار معرفته • ووضع عنك وزر القسوة الظلمانية بآثار رحمته • الم يجدك ربك
يتيما عن العلم والفهم فآواك • الم يجدك ضالا عن سنن الحق فهداك • فاما يتيم الحق فلا تقهره
بالاعراض • واما سائل الصدق فلا تنهره بالاغماض • واما بنعمة ربك فحدث شكرا واما عطيته
فاظهرها فضلا وذكرا • واما العلم فلا تكتمه عهدك • وورثه بعدك • وذكرني قول الله تعالى ان الذين
يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ
وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
فتذكرت وكنت واعية • وتنبهت واجبت داعية • فصممت عزمي • واحكمت جزمي • على ان اكتب ما اجرى الله تعالى
على قلمي • ولا اغير ما انعكس اولا من قلبي الى رقمي • مع اني ما نظرت في العلوم العقلية قريبا من ثلثين ولم اتعود
الفكر والنظر حينا بعد حين • لكن ارجو ان يلهمني الله تعالى في مبادي النظر • ويغنيني عن دقائق الفكر • فجعلت

اتدبر • وشرعت التفكر • فنظرت نظراً صحيحاً • وتحققت تحقيقاً صريحاً • ان الواجب على العاقل اول
كل واجب • والمهم قبل كل مقاصد ومطالب • ان لا يتغفل لحظة • ولا يتعطل لمحة • بعد ما انعم الله تعالى
عليه بالمزيد • وسدده بالعقل السديد • بل يجتهد اشد الاجتهاد • ويعتصم بحبل الصدق والسداد •
ويلاحظ في الانفس والآفاق نظره • ويختبر خبر كل شيء وخبره • ويتفكر في انه من اين وفي اين والى
اين • هل ابتداء الامر في هذا المشهد • وينتقل من الغيب الى العين • ويتخلص عن ظلمات الجهل والضلال
ويهتدي الى نور الانس والوصال • ويعلم بالفكر الصريح • والنظر الصحيح • ان له الهاً واحداً احداً
صمداً لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد اوجده واوجد جميع العالم ووجوده من ذاته • وتعالى بسمو
اسمائه وتنزه بصفاء صفاته • علمه محيط بالاشياء • وقدرته شامل للممكنات • وحكمته داعٍ وارادته
مخصص للموجودات • متصف بسائر صفات العز والكمال • منزه عن سمات النقص وشوائب الزوال •
وهذا القدر واجب على كل عاقل عقلاً • مع قطع النظر عما اوجب الله تعالى وجوبه نقلاً • فان الله
تعالى ما اعطى جوهر العقل للعاقل • مع ما انعم الله عليه باستعداد سائر الفواضل والفضائل •
الا لان يشكره بالعلم والانقياد • ويختار الصلاح من الفساد • ويرغب الى الخير من الشر • ويفر
الى النفع من الضر • واي صلاح اصلح من علم موجده وخالقه • والانقياد الى منعمه ورازقه • واي
فساد من الاقتناع ببهيمية طبعه • والانخداع بعين جهله • والخسران في الدنيا والاخرة بحرمانه عن النعيم
الدائم ونيله • والانحطاط عن رتبة الكمال وفضله • واي شكر اتم من ملاحظة عظمة المنعم وجلاله
ومطالعة محامد المولى وجماله • ومراقبة آلائه ونعمائه • خصوصاً لاعدائه فضلاً عن اوليائه • والخضوع
لدى عظمته اجلالاً • والخشوع لسطوته وسلطانه ابتذالاً • والعقل مستبد في هذه الادراكات
وادراك وجوبها الا ترى الى ما حكى الله تعالى في كلامه القديم من نبيه وخليله ابرهيم عليه افضل الصلوات
والتسليم • حيث قال وكذلك نري ابرهيم • فانه عليه السلام حين بلغ وعقل وقدر بمجرد النظر وجده
وصرف العقل وتبرى عن الشرك الذي رأى من قومه فقال لابيه رئيس قومه ومحرضهم على الشرك على وجه
النصح والدعوة الى الحق والتعيير على عكوفهم في الباطل المحض وخروجهم عن مقتضى العقل واعمالهم النظر •

الصحيح

الصحيح • أتتخذ اصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين • اي بين كونه ضلالاً
غير محتاج الى تنبيه وارشاد • ومن وحي وارسال • ثم انه عليه السلام بعد ما علم بالنظر والاجتهاد ان
له الهاً واحداً واجباً وجوده من ذاته • ووجود العالم اجمع من عطياته • غلبته الهمة العلية والفطرة السنية • بالكلية صح
ودعته الى شهود الحضرة العلية فاجاب تلك الدعوة • مع صدق النية وتوجه اليها فلما جن عليه
الليل • وانقطع عنه الانوار الحسية واشتغل عن الخلق الى الحق بالكلية واستخلص سره عن الاغيار •
وتوجه بكليته وشراشره الى الله الواحد القهار • رأى كوكباً • منيراً مستنيراً صافياً عن الكدورات
والكثافات • ظاهراً فيه من الاوصاف الالهية بعض الصفات • فتجلى سبحانه له فيه لصفاء
قابليته واستعداده • وكمال تطلبه واسترشاده • كما تجلى لموسى عليه الصلوة والسلام من الشجر الاخضر
في صورة نار • واشرق في قلبه نور الانوار فقال بغلبة سلطان الحال • وسطوة الجمال هذا
ربي • فلما انقضى ظهور الحال • وانكسر سورة المشاهدة عاد الى عالم عقله • واحتاط في قوله ونظره •
في الكوكب ثانياً في حال صحوه • فلما افل • تبرأ مما قال في السكر والهيمان • وحكم بعدم صلاحيته للربوبية •
فقال لا احب الآفلين فلما رأى القمر بازغاً • وقد ظهر فيه آثار الحسن المحقق وبهر فيه
احكام النور المطلق اكثر مما ظهر وبهر في الكوكب الاول • وتحرك ما سكن من شوقه وانصب
عليه سيل العشق من فوقه • وشاهد مطلق الجمال • وغني عن التفصيل في الاجمال • قال
هذا ربي • فلما صحا بعد محوه • وتذكر ما قال في صحوه • واستبصر واعتبر • ونظر نظرة في القمر فلما
افل • وعرف عجزه عن درك الحقيقة ان لم يتداركه ربه بهدايته • ولم يعنه بعنايته • قال متبرئاً ورأى
من تاثير نيته وعزيمته الى حول الله وقوته • لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين •
الذين احتجبوا بالظواهر عن السرائر والمظاهر عن الظاهر ان يتجلى لهم الحق المطلق لحظة في مقيد فعما قليل •
يختفي عن البصائر • ويستتر عن الضمائر • ثم انه عليه الصلوة والسلام لما اعترف بعجزه اعترافاً صادقاً • وتوجه الى مولاه
ومولّيه توجهاً كلياً • واستهدى بهدايته استهداءً قلبياً • وروحياً تجلى عليه الحق تجلياً نورياً صورياً بصورة كبريائه
في اتم مظاهره النورية • واعظم انواره الصورية • حتى انقهر سلطان عقله تحت استيلاء التجلي وقهره فلما رأى

الشمس بازغة قال من كمال الوله وتمام الدله مستشعرا قلبه النور المطلق الازهر والحق المحقق الانور
هذا ربي هذا اكبر فلما افلت تبرا بالكلية عن عالم الصور وتوجه الى خالق القوى والقدر وترقى
استعداده عن تقييد التجلي بالمظاهر الصورية الجزئية ووسع وعاؤه الاطلاق والتجليات الكلية وقال
يا قوم اني بريء مما تشركون من الصور الحسية الاثرية والاشكال المضيئة النورية وان لم اكن على كفاشكلكم في الظلوم
ومشتغلا بالمظاهر عن الظاهر اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الذي كان ولم يكن معه
شيء من السماء والارض وما فيهما ثم اوجدها بعد ما لم تكن فهو متعال عن التقيد بصورة منها والتعين بعين منها
فهو الواحد الحق والاله المطلق ليس كمثله شيء وهو السميع البصير حنيفا مائلا من الخلق الى الخالق مسلما مخلصا
قلبه له عن كل العوايق والعلائق وما انا من المشركين الذين يشركون الصور لواهبها والخلق لخالقها
فيكون هذا في هذا ربي اشارة الى الكوكب من حيث انه ظهر فيه الرب وتجلى فيكون اثباته عليه السلام الربوبية
في الحقيقة للظاهر لا للمظهر وللمطلق دون المقيد كاثبات الله تعالى الالوهية للنور الظاهر في صورة النار
لموسى صلوات الله على نبينا وعليه من حيث خلقه فيه كلمة اني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واما نفي الربوبية بعلة
الافول فانما هو عن الصورة المقيدة المعينة من حيث تعينها وتقيدها بعد اختفاء ما ظهر فيها من الجمال
المطلق واستتار الحسن الحق بحجاب التعين الملحق فكانه كنى بافول الكوكب عن انقضاء الشهود وزواله
عن القلب فهذا الكلام المنقول في هذه الآي عن ابرهيم عليه السلام هو نظر واستدلال قبل الوحي والانزال واما
اذا كان بطريق وضع قول الابطال فهو ايضا دعوة لقومه الى النظر وتعليم لهم الاستدلال فالحكاية على
كلا التقديرين دليل على استقلال العقل في امر الايمان واشارة الى وجوبه وجوبا عقليا فاذا العقل والنقل
متطابقان والنظر والاثر متوافقان في وجوب الايمان والايقان وان كان الاعتقاد ببعض العقايد واجبة
بالنقل فقط وطريق معرفتها منحصرة به فالعقايد الدينية اصل الدين وبها يحصل للمؤمن الموقن اليقين وبعدما
حصل بها الاعتقاد بحقية الرسل والكتب يستنبط ساير الاحكام من الامر والنهي والحلال والحرام فالاعتقاديات
احق واولى بان يكون من الفقه الذي ورد بفضله الآثار ويشهد بعلو شانه الاخبار وان
كان كون العمليات ايضا من الفقه مسلما وكون الاول اثبت في منهما ولذلك سموها بالفقه

الاكبر

الاكبر ووصفوها بانها اصل للدين الاظهر وهي الكمال الاتم الذي خلق الله الانسان لاجله وبها فضله
على كثير من خلقه وهي اول الامر وآخره ومبنى العمل وثمره وما تصح الاعمال الا بعد صحتها وما شرعت
الا لتكميلها وتقويتها ولعظم امره وعلو شانه كثرت لها الرغبات وترجمت عنها العبارات
بكل السنة ولغات وتزاحمت فيها الآراء والافكار وتصادمت الادلة والانظار وكثرت
البدع والاهواء وشاعت اباطيل الانظار واراجيف الآراء زل كثير من الناس وضل عن
من ثبت على الحق وقل وكان كما اخبر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبل وقوعه فكان معجزة
من معجزاته بظهور صدقه وسطوعه وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة
كلهم في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي صدق رسول الله فينبغي ان لا يقول في هذا الباب على
كلام احد الا ان يكون واحديا وبالعلم والعمل والفقه والدين وارثا محمديا تابد علمه بالاعمال وتفرد
بالفضل والكمال تطابق في علو شانه علماء الاعصار وتوافق في وضوح برهانه عقلاء الامصار
تواترت عنه اطايب الآثار وتكاثرت منه اعاجيب الاسرار اقتدت به الامة المحمدية وتقررت برايه الملة
الاحمدية وما احد احق بهذه الاوصاف السنية واولى بالاخلاق العلية الا من نقل في فضله الآثار
حتى من النبي المختار وشهد بكماله من الصحابة الابرار ومن التابعين الاخيار يعترف بحره ائمة الامة
ويعترف بفضله الكل حتى خلاف الملة وهو سراج امة احمد ومنهاج ملة محمد الامام الاعظم والمقتدى
المكرم المعظم ابو حنيفة الكوفي رفع الله تعالى له بعدد من اقتبس من نور علمه درجات وبارك له بقدر ما احيى
الشريعة المحمدية واوضح السنة النبوية بركات وجعل مسه مهبط الانوار كما جعل نفسه منبع العلوم
والاسرار فالتعويل كل التعويل ليس الا على ما جرى من لفظه المعتبر وهو المختصر المنسوب اليه الموسوم
بالفقه الاكبر فاردنا ان نفصل مجملاته ونفتح مغلقاته لتسهل استفادته وتعم فائدته مستمدا
من روحانيته الامام ومستعينا بالله خالق الانام فجاء بحمد الله كتابا جامعا من فوائد الكلم فرايدها وحاويا للجوامع الكلم
ما نفائس زوايدها مع تحقيقات لم يسبقني بها احد من القوم فيما يحررونها ولا وقعت اليها اشارة في كتب يدرسونها
ويسر الله تعالى الاتمام بعونه في مقدار ستة اشهر مع اني ما صرفت اليها من الوقت الا قدر ساعة من بعض ليالي منها

اونهر مع توزع البال من ضيق الحال وكثرة الاشغال من اعلام واقلال وسميته بالقول الفصل
اذ كله جد ما هو بالهزل ولما لم يكمل التحقيقات الا بتزييف التغليطات اوردت مذاهب المخالفين
وابطلتها وبذلك حققت المذهب وايدتها والله حسبي ونعم الوكيل انا العبد الذليل وهو المولى الجليل
قال رضي الله تعالى عنه اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه اي هذا الذي نذكر اصل التوحيد هذا واضافة
الاصل الى التوحيد اضافة الصفة الى موصوفها اي الاصل الذي هو التوحيد والمعطوف وان كان شاملا له
لكن افراده وتقديمه بالذكر لكونه اصل الاصول وعمده في الباب ويحتمل ان يكون المراد باصل التوحيد مجموع العقائد
المذكورة فكان التوحيد التام المعتبر هو توحيد الله تعالى من حيث اتصافه بالصفات المذكورة وتنزهه عن
النقايص المسلوبة فيكون التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه في العموم فقط لا في الذات ويكون
ما لم يتعلق بذات الله تعالى وصفاته من المسائل المذكورة ان لم يمكن ردها الى الافعال وان كان بنوع من
التاويل من الملحقات الفرعية لا من العقايد الاصلية حتى لا يوجب خروجه من العنوان كثير شيء من النقصان
وعلى في عليه متعلق بالاعتقاد ومتضمنا معنى الوقوع اي يصح الاعتقاد الواقع عليه ويسلم عن الزيغ والضلال
ويطابق ما عليه في نفس الامر الحال فيكون عليه النبي والاصحاب والآل يجب وجوبا شرعيا في الكل وعقليا
ايضا في البعض ان يقول المكلف فانه لا وجوب في حق الصبي والمجنون وان كان ايمان الصبي معتبرا آمن او وجب
لكل من اراد الايمان في تحقيق الايمان ان يقول مترجما عما في قلبه الطاعة في بره وانقيادا للدعوة نبيه فان القول
المجرد ليس هو بايمان وان كان من لوازمه آمنت بالله والايمان في اللغة جعل الشيء آمنا لانه افعال من الامن والهمزة
للتعدية يقال آمنه فامن ثم خصه اهل التصديق لانه جعل المصدق آمنا من التكذيب الا انهم لا يكادون
يستعملونه معدى بلا حرف لاصطلاحهم على ان يضمنوه معنى الاعتراف فيعدونه بالباء كما في آمن الرسول
بما انزل اليه ومعنى الاذعان والقبول فيعدونه باللام كما في وما انت بمؤمن لنا ثم الشرع خصه بالتصديق المخصوص
وهو تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما اتى به من عند ربه اجمالا وفيما علم بالضرورة من دينه تفصيلا ثم المراد من
التصديق ما هو هو التصديق الذي جعله المنطقي قسما من العلم وقسيما للتصور او هو امر آخر وقد فصل في
هذا المقام شارح المقاصد ونقل عن بعض المتاخرين تحقيقا حاصله ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري

اواصل التوحيد صح

لوبه ٤

اللغة ح

الشرع خص الايمان بالتصديق المخصوص ح

ای

اي نسبة الصدق الى المتكلم ايقاعا بالاختيار فان من سمع الدعوة وراى المعجزة فوقع في قلبه
صدق النبي بلا اختيار منه بل مع عناده واستكباره لا يكون هذا التصديق ايمانا شرعيا
ولا يسمى تصديقا لغة وكون التصديق مامورا به يدل على كونه اختياريا زايدا على العلم الذي هو كيفية نفسانية
او انفعال محض لا مدخل فيه للاختيار ولا يصلح محلا ومتعلقا للامر بخلاف التصديق الاختياري
فانه فعل قلبي اختياري صالح لكونه متعلقا للامر ثم انه ما استصوب هذا التحقيق بان هذا القول
يميل تارة الى ان الايمان هو نوع من التصديق المنطقي وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا بل هو
فعل اختياري مغاير للعلم الذي هو كيفية او انفعال واختار ان الايمان هو التصديق المنطقي الذي يعبر
عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن وهو بعينه التصديق اللغوي الذي ضده الانكار والتكذيب
غاية ما في الباب ان هذا التصديق قد يكون بمباشرة الاسباب الاختيارية كصرف الحواس وترتيب المقدمات
ونحو ذلك وقد يكون بدونه كمن صدق بطلوع الشمس بوقوع ضوئه عليه بغتة وكون الايمان صالحا
لان يكون مامورا به انما هو باعتبار كونه منوطا بالاسباب الاختيارية وايد ما قال بما نقله عن ابن
سينا من قوله في الشفاء وفي كتابه المسمى بدانش نامه على ان التصديق الذي هو قسم من العلم وقسيم للتصور
هو نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه بالفارسية صادق داشتن
وگرويدن وضده التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب ويقال له بالفارسية كاذب
داشتن ثم لما اورد عليه ان التصديق المنطقي اذا كان هو بعينه اللغوي والمعتبر في الايمان ماخوذا
في مفهومه معنى گرويدن وصادق داشتن الذي ضده التكذيب وكاذب داشتن فيكون اليقين الخالي
عن القبول والاذعان المقارن للجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار تصورا محضا لا تصديقا
ولا مقارنا للحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وهو بين البطلان اضطرب والتزم الخروج عما يهمه الى ما
لا يهمه في بحث الايمان وقال لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما نفهمه من كلامهم لا على ما تفهمه كل
نساج وحلاج هو بعينه اللغوي وانه لا يصح ثبت القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي
دون المنطقي فكان تفصيلا للمورد لتحقيق الايمان اجمالا الى بيان كون التصديق المنطقي هو اللغوي وانه لا يصح

القول بان المعتبر في الايمان هو الثاني دون الاول لا تحقيقا لحقيقة الايمان اذ لا يلزم من كون المنطقي هو بعينه
اللغوي كون حقيقة الايمان هو بعينه لا غير وقد كان سوق كلامه مشعرا بان هذه التفصيلات والتكلفات انما هي
لتحقيق حقيقة الايمان وانه هو التصديق المنطقي اللغوي وانه يتضمن معنى القبول والاذعان وفهم من آخر كلامه الميل
بان الايمان يكون تصديقا وترك الجحود والاستكبار شرطا ثم اظهر الشك في امكان الايقان بدون الاذعان
وكون بعض الكفار موقنين غير مصدقين وفي ان كفرهم هل هو لاعدامهم التصديق المعتبر في الايمان المتضمن
للقبول والاذعان ام لانهم ابوا عن الاقرار واصروا على التكذيب والاستكبار عن الاحكام وانت
خبير بان من تيقن جزما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صادق فيما اخبر به عن ربه ولكن مع ذلك اصر على الجحود
والاستكبار فهو مصدق لا مؤمن كما اخبر الله تعالى عن مثله بقوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
وبقوله الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وبقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فان من البين ان المراد بالعلم والمعرفة والاستيقان المذكورة
في هذه الآي انما هو التصديق المنطقي المقابل للتصور اذ الكل متساوون في التصور فاذا ثبت له علم وراء التصور فلا يكون
ذلك الا تصديقا فظهر انه لا وجه للشك في امكان الايقان بدون الاذعان وفي ان التصديق المحض لا يكفي في
الايمان وهذا الامكان لا يختص بالايمان بل يمكن ذلك في كل تصديق ومصدق خصوصا في علماء زماننا
فانهم كثيرا ما يتيقنون حقية قول الخصم في المباحثة ومع ذلك يصرون على الجحود ويعلمون فضل غيرهم
عليهم ومع ذلك يجحدونه ويبغضونه فكذلك مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعض العتاة الطغاة
كما اخبر عنهم الآي المذكورة ثم اذا انضم الى التصديق المذكور القبول والانقياد والانتماء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
وترك الجحود والعناد فقد تم الايمان بلا شبهة وهذا الفعل الاختياري ان لم يكن هو الايمان وحده فلا اقل من ان
يكون جزءا اخيرا من الايمان لانه لكونه فعلا اختياريا انسب لان يكون متعلقا للتكليف والامر من التصديق وان امكن
ان يكون التصديق ايضا مامورا به باعتبار اسبابه ولعل ميل ذلك المحقق تارة الى ان الايمان عبارة من نوع من
التصديق المنطقي وتارة الى انه ليس من جنس العلم باعتبار جزئي الايمان التصديق والاذعان فهو برئ مما اتهم به.
ولا يبعد ان يطلق لفظ التصديق في لغة العرب وما يرادفه في سائر اللغات مثل كرويدن وراست داشتن

في الفارسي

في الفارسي واينانمق بالتركي على هذا المجموع اي التصديق والاذعان جميعا وما فهم من قول ابن سينا
من كون المنطقي بعينه اللغوي لا ينافي ذلك فانه قد يكون في اللغة للفظ واحد اطلاقات شتى واما في اطلاق
العرف العام ذلك الالفاظ فلا شك في انه يفهم منها ذلك المعنى المجموعي بلا شبهة ولعله ليس بمغاير لاطلاق اللغة
ايضا واما ما اشار اليه الفاضل التفتازاني رحمه الله تعالى من احتمال ان يكون كفر المتيقن المستكبر من جهة ابائه
عن ركن الاقرار كما هو كذلك عند البعض واصراره على التكذيب ومن جهة استكباره عن قبول الاحكام لكونه
من امارات التكذيب لا من جهة انعدام حقيقة الايمان فليس بشيء لانا اذا فرضنا احدا حصل له التصديق اليقيني
بلا اختيار منه قبل موته وحين اعتقال لسانه وجوارحه ولكن بقي في قلبه العتوة والعناد والتكبر عن الانتماء
والانقياد فلا شك في انه كافر مع انه غير مكلف بالاقرار ولا بامتثال الاحكام وما وجد منه التكذيب باللسان
فتعين ان يكون كفره لانعدام حقيقة الايمان وعدم ضمه الى التصديق الاذعان والايقان واما الاقرار باللسان فهو ركن
من الايمان ايضا عند الجمهور وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لكنه ركن يحتمل السقوط عند اقترانه بشيء من الاعذار
الشرعية كاعتقال اللسان والخوف من اهل الطغيان واما من تمكن من الاقرار ولم يقر ولم يتكلم بالشهادتين
قط فهو كافر بالله وذم الله المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر يؤيد ركنية الاقرار اذ ليس الاخلال
بالعارض مثل الاخلال بالجزء فضلا ان يكون اكبر ويستحق من الذم اكثر فالايمان امر واحد وان كان مركبا
والكفر انواعه متعددة واما الكفر فقد يكون لانعدام التصديق وقد يكون لانعدام الاذعان وقد يكون لانعدام الاقرار
وقيل ان الايمان اسم لمعنى آخر غير التصديق وهو التسليم وقال الفاضل التفتازاني ان هذا المعنى يعود الى التصديق
بالاخرة وقد عرفت ان التسليم غير التصديق الا ان يراد بعوده استلزامه له ان لم يمكن ان يتحقق الانقياد
والتسليم قبل ان يحصل التصديق واليقين ولعله يمكن ذلك ان اريد بالتصديق الجزم واليقين وان اريد ما يعم له والظن
فلا واما جعل الاعمال من الايمان ايضا وتعريفه بانه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فهو مذهب
جمهور المتكلمين من ائمة الحديث والمعتزلة والخوارج الا ان الخوارج يقطعون بكفر تارك العمل والمعتزلة يخرجونه
من الايمان ولا يدخلونه في الكفر ويثبتون المنزلة بين المنزلتين واهل الحديث لا يخرجونه عن الايمان
ويخرجونه من احكام الاسلام عليه وذلك عجيب منهم من حيث اثباتهم الكل مع انتفاء ما يعدونه جزءا

العتوه

بلغ

منه ولعلهم ما جعلوا الاعمال جزءاً من اصل الايمان الذي هو الموجب لدخول الجنة بل من الايمان الكامل
الذي هو المنجي من دخول النار قطعا الا انهم حكموا بان الايمان لا يراد به عند الاطلاق الا المعنى الثاني ولذلك
اطلقوا القول بدخول الاعمال في الايمان فيكون نزاعهم معنا في دخول الاعمال في الايمان وعدم دخوله راجعا
الى النزاع اللفظي وفي الايمان مباحث اخر اضربنا عن ذكر بعضها واخرنا ذكر بعضها الى المسائل الآتية
ذكرها المتعلقة بالايمان بالله اي بوجوده سبحانه متصفا بالالوهية المستجمعة لصفات الكمال المنافية
لنقايص الاحوال فالله وان كان صفة للذات لكنه منزلة منزلة العلم لجريان الاوصاف عليه وعدم جريانه على الغير واختصاصه
بالذات بغلبة الاستعمال بل بعدم صدقه على الغير على المعنى المراد منه بعد حذف همزة آله وتعويض الالف واللام عنه
كما اشرنا اليه من استجماعه جميع صفات الكمال ومنافاته لنقايص الاوصاف حتى ظن البعض انه اسم حقيقي لا صفة
وغفل من ان العلم ما يوضع لشيء بعينه وذا لا يمكن الا بان يدرك الشيء من حيث ذاته المعينة بلا اعتبار امر
آخر عارض له ومعلوم ان في ذاته سبحانه لا يتصور ذلك اللهم الا ان تعالى الواضع هو نفسه وتعالى يكفي التصور
على الوجه الكلي اذ كان منحصرا في الخارج في شخص فالايمان بالله ان يصدق بقلبه ان له آلها اي معبودا حقيقيا واجب وجوده
من ذاته المتعالي بجمال اسمائه وجلال صفاته المنزه عن امارات الامكان وسماته ثم يقر بلسانه جنانا وكراته
واستسلاما والطاعة ولما اختلف علماء الملة في صحة ايمان المقلد وان كان القول الاصح صحته كان ينبغي — صحة ايمان المقلد
ان نشير الى بعض دلايل الفرق حتى لا تحرم المطالعون عن فضل التحقيق وتخلص رقابهم عن ربقة التقليد
فنورد اولا دلايل صحة ايمان المقلد ثم دلايل اثبات الواجب اما صحة ايمان المقلد فلان حقيقة الايمان
على ما حققناه يوجد في المقلد من التصديق الجازم والاستسلام الصادق والاقرار المطابق ولا معنى
للمؤمن الا من وجد فيه حقيقة الايمان والتصف وايضا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه قبلوا ايمان من تكلم
بمجرد الشهادتين حتى ممن عرف بالجهل وخشنة الطبع من الاعراب الذين يكادون يلحقون بالحيوانات مع ظهور
الظن بان امثالهم لا يجاوزون طور التقليد الى ذروة التحقيق وايضا المقلد لا ينفك عن دليل اجمالي مثل الاستدلال
بمشاهدة المعجزة او بسماعه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبصدقه على صدق ما اخبر به غايته انه قد لا يقدر على تفصيله
وتقريره ودفع شبهه وافحام الخصوم وصح عن الشيخ الاشعري وان نفي صحة ايمان المقلد لكن نقل عنه عبد القاهر

البغدادي انه لا يقول بكفره ايضا ويقول المقلد عصى بترك الاستدلال فهو في مشيئة الله تعالى ان شاء
عفى وان شاء عذبه فعاقبته الى الجنة فيكون نفي ايمان المقلد راجعا الى نفي الكمال ولا نزاع فيه واما
المعتزلة القائلون بان كل مؤمن لا بد ان يكون عنده دليل بحيث يقتدر على حل الاشكالات الموردة
عليه فيتجاوزون حد الانصاف فان ذلك المرتبة انما تجب في كل قطر على واحد لا بعينه على طريق فرض الكفاية
لكن يحتمل ان يكون نفي المعتزلة ايمان المقلد راجعا على اخلال المقلد النظر الواجب عليه فيكون
حكمه عندهم حكم صاحب كبيرة في كونه من اهل المنزلة ونحن نقول ايضا بكونه صاحب الكبيرة ما خلاله
النظر الواجب لكن لا نخرجه مع ذلك من الايمان كسائر ارباب الكبائر والحق ان الاختلاف الواقع في هذه
المسئلة ان كان في المقلد الذي ثبت عنده حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من اخلاقه وشمائله ومعجزاته
فلا شك في انه من اهل الاستدلال حقيقة وان كان اجماليا فلا وجه للاختلاف في ايمان مثل هذا المقلد ولا اعتبار
لقول القائلين بنفيه فان الدليل قائم والسنة ثابتة والاجماع في زمن الصحابة منعقد على صحة ايمان مثل هذا
المقلد فالمخالف مكابر واما اذا كان الاختلاف في المقلد الذي بعد منشؤه ومسكنه عن بلاد الاسلام
ولم يتفق له الصحبة مع احد من المسلمين ولا مع من اطلع على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين ولم يقع منه النظر
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار بحكم بلادة الطبع وغلبة البهيمية ثم سمع من احد خبر النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ودعوته وحديث الاسلام والتكليف فصدقه بمجرد الخبر من غير تنبه الى الفكر والنظر واقتصر على هذا
القدر ولم يلتفت الى التحقيق بما سمعه فمات على ذلك فله وجه فان امكن من مثل هذا الرجل الاعتقاد الجازم الصحيح
ان ايمانه صحيح والا فلا شبهة في عدم الصحة فالعبرة بوجود التصديق ثم التسليم ثم الاقرار ان تمكن منه وقيل من عدم
نفع ايمان المقلد وان كان صحيحا بناء على ان الثواب للمؤمن انما هو في مقابلة اتعاب القوة النظرية في امعان
النظر وادمان الفكر وترتيب المعلومات وتركيب المقدمات ان اريد به عدم النفع اصلا فبين البطلان لان مجرد
الايمان يوجب دخول الجنة وعدم الخلود في النار بحكم النصوص الواردة من السنة والكتاب واي نفع اتم من هذا
النفع الذي هو اعظم المنافع وان اريد عدم النفع الذي هو في مقابلة النظر والاستدلال فمسلم غايته ان يكون
للمحقق ثواب اكثر من المقلد وهذا امر محقق ثم الدلائل الدالة على ثبوت واجب الوجود نورد منها ما عولنا عليه

دليل اثبات الواجب

فصل اقول هذا المطلب اعلى المطالب واشرف المقاصد واكثر المسائل الكلامية والحكمية ليس الا لاجل هذا وهو
مع كونه معترك الافكار ومزدحم الانظار ومحار العقول والافهام ومزل اقدام الاقدام ومورد الاغاليط والشبهات
ومحل التدقيقات والتحقيقات يكاد يلحق بالضروريات الحدسيات لا يتوقف فيه اصلا احد من ارباب النفوس القدسيات
وان كان لا يهتدي اليه من لم يتنور بصيرته بانوار العنايات ولم تتخلص سريرته عن ظلمات الاوهام والخيالات الا بالدلايل
القطعية والبراهين اليقينية اذ قل من يتوقف و يتردد من الناظرين بالانصاف المعرضين عن الاعتساف
في ان هذا العالم المشاهد من السماء المحيط البسيط التي في الصفاء والضياء غاية وللرفعة والمتانة نهاية
القائم بلا عمد الدائم طول الامد المزينة بالانجم الزهر خصوصا بالنيرين الشمس والقمر والارض المسطحة الواسعة
ذات اقاليم واقطار من الصحاري والجبال والبراري والبحار والبساتين مشتبكة الاشجار مجرى الانهار ومتفجر العيون
والآبار وما بينهما من بدايع الصنايع وعجايب الودايع من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار
واشتداد الرياح العواصف وامتداد البروق الخواطف وتراكم السحب وتراجم الشهب وتفوج الثلوج والامطار
وتموج السيول والبحار واجناس المخلوقات من المعدن والنبات وانواع الحيوانات مختلفة الصور والاشكال والهيئات
خصوصا مجموعة الكمالات العرفانية اعني الحقيقة الجامعة الانسانية وما اودع في كل مما ذكر من عجايب العبرة وبدايع
الفطرة وما ادرج فيه من مصالح الحكم وروادف النعم مما يعجز عن ادراكها العقول ويعيى دونها قوى الفحول
لا بد له من موجد مختار متعال عن جنسية ما يصنع ويختار اذ المخلوقات ولو اجتمعت لا يقدرون ان يخلقوا
ذبابا وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه عجزا وانفعالا بل هو واجب الوجود لذاته وكل ما سواه
من مصنوعاته وبالجملة ان ما ذكر من الافعال المتقنة والآثار المحكمة يدل على كمال صانعها غاية الكمال
والكمال كل الكمال في الوجوب والقدم والنقص كل النقص في الامكان والحدوث بعد العدم ولقد احسن من
قال فيما قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل
على اللطيف الخبير ولا يرد امثال ما ظهر من الانبياء من المعجزات ومن السحرة من الصور والاشكال فان الانبياء
معترفون بانها من الله تعالى وليس منهم الا الدعاء والتضرع وما يريه السحرة خيالات باطلة لا حقيقة لها وان تها
ايضا من الله تعالى وان كانوا لا يعترفون به كما لا يخفى وهل الطريقة في اثبات الواجب سوى الطريقة التي بها نبه الانبياء

وتهيج

والوثنية

اثبات الواجب على مذهب المتصوفة

والوثنية اهل الكفر والضلال وقلما تجاوزوا عنها والنصوص الواردة في هذا الباب من السنة والكتاب ناطقة بها
غير متجاوزة عنها وان لم يكن بحيث لا يسلم عن المناقشات التي افتتن بها اهل العقول الضعيفة وابتلي بها
ارباب القلوب القاسية وطريق آخر في اثبات الواجب لكن على مذهب المتصوفة القائلين بان الواجب هو الوجود البحت
المطلق وان كان قد يتوهم مخالفا لاجماع علماء الشرع هو ان الوجود اما ان يكون ماهية عدمية عارضة للماهيات
المتصفة به كساير المفهومات العدمية او يكون حقيقة اصلية موجودة بذاته وساير ما ينسب اليه الوجود موجودة
بتلبسه به كما ان الانسانية ثابتة لماهية الانسان بذاته ولساير ما يحمل عليه الانسان كالماشي والضاحك
بواسطة وتلبسه به لا سبيل الى الاول لان الوجود وان كان امرا زايدا على الماهية المتصفة به ثابتا لها يلزم سبق
وجود آخر لتلك الماهية عليه كما سبق في ساير المفهومات والاوصاف الثابتة للماهية لان من المحققات ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت الوجود الآخر للماهية يقتضي سبق وجود آخر وهلم جرا فيلزم
اجتماع الامثال في كل ماهية موجودة اعني الوجودات وهو محال مع ان الوجدان يكذبه فانا اذا تصورنا
شيئا ثبت له الوجود الذهني ثم اذا رجعنا الى وجداننا لا نجد له الا وجودا واحدا وهو تصورنا له فان قلت
ثبوت الوجود الخارجي يقتضي سبق الوجود الذهني وهو ليس مثل له قلنا سلمنا لكن ذلك الوجود الذهني يقتضي وجود ذهني
وهو ايضا سبق آخر وهلم جرا وبناء الوجودات الذهنية على الامثال على ان القول بان وجود العالم في الخارج
فرع لوجوده الذهني وموقوف على وجود الذهن والذاهن غير معقول لا معقول فان قيل وجود الماهية
وثبوته له انما يقتضي وجود آخر له ان حكم الذهن بثبوت الوجود له بالفعل واما قبل ذلك فلا ثبوت
ولا ثابت بالفعل بل معنى الثبوت انه لو لاحظه ذهن ما وجد بدا من ان يحكم عليه بالوجود واما بالفعل فلا ثابت
ولا ثبوت قلت هذا قول بنفي الموجودات المحسوسة فان ذاك المعنى فرض مجرد فاذا لم يكن بالفعل ثبوت ولا ثابت
فلا وجود ولا موجود وايضا قولك لو لاحظه ذهن لم يجد بدا من ان يحكم عليه بالوجود قول بثبوت الوجود بالفعل
في حضرة من الحضرات والا فمن اين يلزم هذا الحكم للذهن بلا سبق تحقق وثبوت للوجود له وذلك ظاهر والانكار
مكابرة فبطل كون الوجود ماهية عدمية عارضة للماهيات المتصفة به وتعين كونه ماهية حقيقية موجودة بذاته
لذاته ولا نعني بموجوديته ثبوت وصف له بل ثبوت ذاته لذاته كثبوت الانسانية للانسان وذلك الثبوت امر

يعتبره العقل وقبل ذلك لا ثابت ولا ثبوت مع انه بموهمهم بخلاف الثابت الزائد فان الاقرب غاية القرب الى الشيء
ذاته لا يتصور الانفكاك مع عدم الثابت والثبوت والابعد غاية البعد نقيضه ثم ضده فالعدم نقيض الوجود لا يتصور
اتصاف احدهما بالآخر فالوجود واجب بالذات والعدم ممتنع بالذات فان قلت قد نتصور العدم فيكون
متصفا بالوجود الذهني ونحكم حكما حقا بان الفلان لم يتصور الوجود الآن فيتصف الوجود بالعدم قلت
الوجود المتصف به العدم والعدم المتصف به الوجود امران نسبيان لا الوجود البحت والعدم الصرف اللذان
اتصاف احدهما بالآخر يقتضي سلب الشيء عن نفسه والوجود الموصوف بالعدم والعدم الموصوف بالوجود ليسا
نفس الوجود البحت والعدم الصرف بل وجهان من وجوهيهما وانما قلنا حقيقة الوجود من حيث ذاته المتحققة
بالذات لا يقبل العدم ونفس العدم من حيث نفسه المتقدمة بالذات لا يقبل الوجود فالوجود حقيقة
موجودة بالذات واجبة الوجود وما سواه من الماهيات والمفهومات بعضها منوعات له وبعضها
معينات كما قالوا في الجواهر انه جنس عال فاذا انضم اليه الفصول تنوع وتسفل ثم اذا انضم اليه التعينات
الاعتبارية تشخص الا انهم اخروا الوجود عن انضمام الفصول والتعينات ونحن نقول الوجود والموجودية
مقدم على جميع المراتب الجنسية والنوعية والصنفية والفردية وكلها بدايات وقيودات بعد الوجود المطلق
الموجود بالذات وبمنزلة حتى يعينه ويشخصه مع ان كلا منها امر اعتباري عدمي في نفسه لكن بسبب انضمامه
الى حقيقة الوجود وعروضه له ينصبغ بحكم الوجود وهذا هو المعنى من قولنا ان الوجود ما عدا حقيقة الوجود
هو تلبسه بحقيقة الوجود فيكون قولنا هذا مثل قولهم ان الانسان مثلا نوع حقيقي موجود في الخارج والتعينات
امور اعتبارية عدمية ومع ذلك يحصل من انضمامها للانسان وتقييده بها له افراد خارجية متعددة بل اقرب
من قولهم لان على قولنا التعينات امور موجودة بمعنى تلبسها بالوجود وكونها وصفا له فانه لا معنى
الوجود ما عدا حقيقة الوجود الا هذا وعلى قولهم التعينات عدمية محضة فان الموجود عندهم ما كان الوجود وصفا له
والتعينات ليست كذلك عندهم ومع ذلك يحصل بسببها افراد متعددة خارجية وهذا بعيد جدا فان قيل
قد ثبت ان الوجود مقول بالتشكيك فكيف يكون حقيقة الحقائق قلت هذا في المعنى الاعتباري المشترك
بين حقيقة الوجود البحت والمعنى النسبي الذي هو تلبس ما عدا حقيقة الوجود به فلم واما حقيقة الوجود البحت

فلا

تنبيه

فلما ثبت ان الوجود موجود بالذات وما عداه موجود به وتلبسه له ومعنى الايجاد على هذا ظهور الوجود المطلق
في صورة نورية او روحية او مثالية او حسية بتلبسه بتعين مناسبة لها واذا سمعت ان الملك او الجن
او الابدال من الانسان يتمثلون ويظهرون في صورة متخالفة في زمان او ازمنة فاعلم انه لخلعهم من الكلية
وقربهم الى الاطلاق باقدار الله اياهم على ذلك فما ظنك بالوجود الحق المطلق وما يظهر منهم باقدار الله
ينطفي سريعا وآثاره سبحانه ان شاء ابقاه وان شاء افناه ونفس الامر الذي يعبر عنه كل احد ولا يفهم
حقيقته هو وجود حقيقة كل امر اي ثبوته للوجود المطلق كما حققناه والا فلا يتصور له معنى معقول سوى
هذا فان كثيرا مما لا يوجد في الخارج ثبت له احكام في نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والذاهن فاين هو
واحاطة الله تعالى بكل شيء ومعيته مع كل شيء على ما نطق به النصوص لا يعقل الا على هذا الاصل فان قلت
فيلزم ان يكون الموجود الحق جزءا من كل موجود كجزئية الجنس والنوع وذا محال ويلزم ايضا ظهوره في الصور الخبيثة
النجسة حاشا عنه سبحانه قلت لا دليل يعتد به على امتناع الجزئية بهذا المعنى فانه سبحانه اذا كان موجودا
بالذات ومقدما وجوده ووجوبه على انضمام القيود والتعينات فاي نقصان يلزمه من هذا الانضمام
واما قولكم يلزم ظهوره في الصور الخبيثة النجسة فنقول الوجود خير كله والنجاسة والخباثة ليست الا بالنسبة
الى امزجة معينة مقيدة بمزاج مخصوص مخالف ومناف لمزاج ما استخبثه فان الاستخباث ليس الا لمخالفة
مزاج المستخبث للمستخبث فالخباثة انما حصلت للامر التنافي والتضاد بين المزاجين المتقيدين المتخالفين
واما بالنسبة الى المطلق والاطلاق فالكل سواء والمستخبث والمستخبث بالنسبة اليه واحد وطريق آخر لاثبات
الواجب ان ما لا نشك في حدوثه وامكانه في العالم اما ان يستند الى الواجب بالذات او بالواسطة او لا يستند
اصلا لا بالذات ولا بالواسطة بل يستند الى ممكن قبله وذلك كذلك وهلم جرا الى ما لا نهاية له والثاني تسلسل محال
فتعين الاول وثبت المطلوب وقد يدل على استحالة التسلسل برهان التطبيق وهو انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية
فلو فرضنا مجموع السلسلة جملة وما بقي بعد حذف المعلول الاخير مثلا جملة اخرى وطبقنا بين الجملتين بحيث نجعل الفرد الاخير
من الجملة الاولى بازاء الفرد الاخير من الجملة الاخرى والثانية بازاء الثانية فيطابق تلك الجملتان على ذلك الاسلوب
فان وجد بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الاخرى لزم تساوي الزائد والناقص وذلك محال وان لم يوجد

[illegible]

هذا ما قالوه ولا يخفى ما فيه
مما يأباه الطباع سحه

مطلب برهان التطبيق

بل انقطعت الجملة الثانية يلزم تناهيها ومن تناهي الجملة الاولى ايضا لان الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه
واما النقض المورد على هذا البرهان بالنفوس الانسانية الغير المتناهية المجتمعة في الوجود والحوادث الكونية
المترتبة التي بعضها معد للبعض فمدفوع بعدم الترتب في الاول وعدم الاجتماع في الوجود في الثاني فان
احاد الجملة الغير المتناهية اذا ترتبت واجتمعت في الوجود لا يحتاج التطبيق بينهما الا الى جعل الفرد من
الاخيرين من الجملتين موازيين وبعد هذا ينطبق الجملتان بلا عمل آخر فيتم البرهان فاما اذا عدم
الترتيب فيحتاج التطبيق الى جعل المطبق كل واحد من آحاد احدى الجملتين بازاء كل واحد من آحاد الاخرى
ومعلوم ان اعتبار المعتبر لا يفي بذلك فلا يتم البرهان اللهم الا ان يكتفي في البرهان بامكان التطبيق
فان امكانه على تقدير التسلسل مقرر فالمحال لا يلزم الا من التسلسل فيثبت استحالته لكن يمكن منع امكان
التطبيق في الجملتين بتمامها باحتمال كون عدم التناهي علة الامتناع واما عند عدم الاجتماع في الوجود فعدم جريان البرهان
فيه ظاهر لان التطبيق والانطباق بين الاحاد الموجودة والمعدومة الغير المتمايزة فغير متصور واما بالنسبة الى علوم
المبادي العالية ففي تقدير تسليم ان علومها وجودات فالترتيب غير مسلم وان كان الاجتماع حاصلا وعلى تقدير عدم
اندفاعه فوروده على الحكماء القائلين بعدم تناهي النفوس البشرية وتعاقب الحوادث لا الى نهاية له لا علينا
وان اورد النقض بمعلومات الله تعالى فالورود علينا ايضا متعين والجواب عدم تسليم الترتب والتزام التناهي
بحسب علمه فان قيل العلم بالعلة علة بالعلم بالمعلول قلنا مسلم انه كذلك الا انا لا نقول بترتب العلل والمعلولات
لا الى نهاية له فان المعلومات وان كانت غير متناهية لكنها ليست سلسلة واحدة لكن بقي ههنا شيء آخر وهو
انه هل يكفي في تطبيق الجملتين جعل راسيهما متوازيين او يحتاج الى جعل كل واحد من احديهما بازاء كل واحد من
الاخرى حتى ينقطع التطبيق بانقطاع الاعتبار فيسقط البرهان والحق انها موضع تامل بل محل توقف
وطريق آخر اخترعناه وهو ان الجملة المفروضة لا تناهيها لا شك ان نصفها الاول الذي يلي المبدا محصور بين المبدا وبين
النصف الآخر فيكون متناهيا والنصف الآخر الذي هو مثله متناه ايضا وكذا الجملة المتركبة من النصفين المتناهيين وان فرض
عدم التناهي من الجانبين اخذنا واحدا من احادها واجرينا البرهان في كل من طرفيه فتامل وطريق آخر ان جميع الممكنات
اذا اخذ بحيث لا يشذ ممكن اصلا لا شك انه ممكن محتاج الى علة فعلته المستقلة اي التي لا يكون علة لتلك المركب

طريق آخر لابطال التسلسل

ولا لاحد جزء من اجزائه الا وهو داخل فيها لا يمكن ان يكون نفس تلك الجملة وهو ظاهر ولا جزئه لان الجزء
اذا كان علة مستقلة للكل من غير انضمام شيء آخر اليه من خارج اصلا لزم ان يكون ذلك الجزء الذي فرضناه علة مستقلة
للمجموع او جزء من اجزاء ذلك الجزء علة لنفسه لان كل واحد من اجزاء الجملة المعلولة معلول على ذلك التقدير للجزء الذي فرضناه علة
او لواحد من اجزاء ذلك الجزء فيتعين ان يكون العلة المستقلة للمجموع خارجا او بعض اجزائه خارجا فذلك الخارج من جملة
الممكنات هو الواجب وهو مبدأ السلسلة الممكنات فيكون منتهى السلسلة اذ فرضناها من طرف المعلول الاخير واعترض عليه بجواز
كون جملة ما بعد المعلول الاخير مع كل من آحاده المجتمعة في الوجود متصفا بالامكان والاحتياج الى الغير علة مستقلة للمجموع
للجملة المتسلسلة من غير انضمام امر خارج غير محتاج الى الغير وهو محض لا زيغ القلوب المنورة والنفوس المطهرة بامثال هذا
عن سنن الهدى وقيل العلية والمعلولية متضايفان لا بد من تكافؤهما وتساويهما وتوازي كل واحد
من هذا بواحد من ذلك وعلى تقدير التسلسل يكون كل من احاد السلسلة متصفا بالعلية
والمعلولية فقط يلزم زيادة عدد المعلوليات عن عدد العليات بواحد فيفوت التكافؤ والتساوي
اللذان من لوازم التضايف وبعض هذه الطرق وان كان من طرق الفلاسفة لكن لما كان غرضنا تحقيق
الحق لا تقليد طائفة من الطوائف اغمضنا عن ايرادها ولما كان الايمان بالله التصديق بوجود ذات الواجب الوجود الصانع
لكل موجود واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن شوائب الحدوث والامكان اوردنا دلائل الوجود في هذا
المبحث واخرنا ساير المباحث الى المسائل المذكورة بعده المناسبة ذكرها فيها وملائكته الملائكة
جمع ملاك وهو مقلوب مالك من الالوكة بمعنى الرسالة والتاء لتانيث الجمع سموا بذلك لان الرسل الى الانبياء
من هذا الجنس او لانهم وسايط في وصول الآثار الربانية الى الناس فكانهم رسل من الله تعالى اليهم والملائكة
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قوية على افعال شاقة ليست من شانهم
الذكورة والانوثة منهم العليون المقربون الذين يسبحون الليل والنهار
لا يفترون ويشتغلون بالاستغراق في مشاهدة الجمال المطلق والحسن الحق
عن الالتفات الى الغير ومنهم المدبرون الامر من السماء الى الارض على ما رسم
قلم القضاء على اللوح المحفوظ الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وبعضهم رضيون وبعضهم

غير المعلول الاخير فانه متصف بالمعلولية فقط فلم يكن
في الطرف الاخير الى السلسلة واحد متصف بالعلية صح

في الطرف الاسفل للسلسلة الممكنات
او لا يخفى على الفطن السليم ان الفردية المتدرجة
اذا كانت بكليتها وباحادها وافرادها المفروضة فيها ممكن
فيه وبابعاضها الجملية فكيف يكون
محتاجا الى الغير في الوجود فلا جرم يكون الجملة
السلسلة واجزائها جميعا عاجزة عن الوجود
في حد نفسها فلو فرضنا ان الوجود
لم يدخل في تلك السلسلة من خارج
ايضا فلا يتصور الوجود للواحد
من اجزائها فضلا عن وجود الجميع
باحادها وابعاضها فتامل
منه

الملائكة اجسام لطيفة

٧

قال الحكماء الملائكة جواهر مجردة

سماويون وقال الحكماء انهم جواهر مجردة مختلفة بالحقيقة للنفوس البشرية والنصارى انهم النفوس الفاضلة
البشرية المفارقة للابدان وانما كان التصديق بوجودهم وتنزه شانهم عن النقايص التي لا يليق بهم من الايمان لكونهم
وسايط بين الحق والخلق خصوصا في التبليغ والتنزيل وان كانت وساطتهم بالنسبة الى عوام الناس بوساطة
الانبياء فكان التصديق بهم شل التصديق بالانبياء وايضا وجب التصديق بهم تصديقا بالآيات النازلة

في ان الملائكة معصومون من الذنوب

في حقهم الناطقة بشانهم والبعض على انهم معصومون من الذنوب مستدلين بالآيات المشعرة به مثل قوله
تعالى ويفعلون ما يؤمرون وقوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقوله لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا شك ان هذه الآيات لا اقل من ان يفيد الظن بعصمتهم
والظن من العلم فيكفي في امثال هذه المطالب والآخرون منعوا ذلك بدليل استكبار ابليس وكفره بعد ما كان
من الملائكة بدليل صحة استثنائه من الملائكة المامورين بالسجود بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فسجدوا الا ابليس ورد بمنع كون ابليس من الملائكة وحمل صحة الاستثناء على كونه مغمورا فيما بينهم واستدل
المانعون ايضا بحمل قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك في مقابلة قول الله سبحانه اني جاعل في الارض خليفة على اغتياب الخليفة وتزكيتهم انفسهم
مع كونهما من الذنوب المخلة بالعصمة ورد بان غرضهم كان استفسار الحكمة عن استخلاف المفضول مع
وجود الفاضل والا فالاخبار عن منقصة آدم واظهار فضلهم كيف يتصور مع علام الغيوب المطلع
على السرائر والقلوب وانى هذا الغرض عن الاغتياب والتزكية وايضا منعوا العصمة بقصة هاروت
وماروت وتعذيبهما بارتكابهما السحر واجيب بمنع كونهما عاملين بالسحر معتقدين بتاثيره وحمل
صورة تعذيبهما وتعليمهما السحر بالفتنة والابتلاء للناس من الله تعالى ويؤيده وعظهما من قصدهما
ومنعهما من السحر كما حكى الله تعالى عنهما بقوله انما نحن فتنة فلا تكفر هذا والاقرب عندي العصمة لان مادي
الشرور والفساد ومثوى العتو والعناد النفس والطبيعة اللتان مركبهما العناصر وركابهما القوى البهيمية والسبعية
والشيطانية ولا شك انهم مطهرون عن النفس والطبيعة منزهون عن المزاج العنصري مجبولون على الطاعة
والانقياد ولذلك لا تكاد تسمع في سنة او كتاب دخول احدهم النار يوم الجزاء للعذاب

ثم

الاختلاف في الفضل بين الملك والبشر

ثم اختلف العلماء في الفضل بين الملك والبشر وجميع المعتزلة وبعض اهل السنة مثل ابي عبد الله الحليمي
فضلوا الملك واحتجوا بالعقلي والنقلي اما العقلي فهو انهم جواهر روحانية ونفوس نورانية
متعلقة باجسام لطيفة وهياكل علوية بريئة من ظلمات الطبيعة ومنزهة من كدورات المادة غير
ماسورين بالشهوة والغضب وليسوا بمقهورين للنفس والشيطان مطلعون على الاسرار ومطالعون
اللوح المحفوظ معصومون عن الشرور والقبايح ومكرمون بالفضائل العلمية والعملية علومهم محفوظة عن الخطا
والنسيان واعمالهم مصونة عن الرياء والعجب وساير القوادح ومع ذلك باقية دائمة وكل ذلك
فضائل مختصة بهم دون الانسان لا محالة والجواب ان ذلك لا يوجب الافضلية من الانسان
وان كان يوجب الفضل في نفسه فان للانسان ايضا جهات فضل اخر مختصة به في مقابلة ما عد في
حق الملك مثل كونهم مشاقين في الاعمال مجاهدين للنفس والشيطان ومدافعين الشهوة والغضب والهوى
مؤمنين بالغيب ومع ذلك مجتنبين عن الشك والريب ومعلوم ان الاجر بقدر التعب والجهاد مع النفس
والشيطان هو الجهاد الاكبر وفضل الايمان بالغيب مشهود له عن النبي عليه السلام وصور اعمالهم وان قلت
بسبب قصر اعمارهم لكنه يجوز ان يكون فضلهم كبيرا وثوابهم كثيرا بسبب متاعبهم ومشقاتهم خصوصا
بحسب ابتلاءاتهم الكثيرة في الاعمار القصيرة من الاسقام والامراض ومرارة الصبر في المصائب والبلوى
المبشرة بالصلوة والرحمة والهدى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم واما النقلي
فمنها الآيات الدالة على كرامتهم وعصمتهم ووقوفهم عند امر الله مثل قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهم من خشيته مشفقون والجواب الذي ذكرنا لدليلهم العقلي
هو بعينه جواب عن هذا ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
اني ملك وقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فان الاول مقام الاعتراف
بالقصور عن مرتبة الملكية والثاني اطماع آدم عليه السلام للترقي الى المقام الملكي ويدفع الاول ان النبي
عليه السلام وان اعترف بالعجز والقصور عن الافعال الملكية التي تختص بهم لكن ما اعترف بافضليتهم
ومفضوليته عند الله وبالجملة الفضل من بعض الوجوه لا يوجب الافضلية بالكلية ويدفع الثاني

انه مع كونه تمويها وتخييلا من الشيطان اطماع لتحصيل الكمالات الملكية مع ما به من الكمالات
الانسية اى الجمع بين المرتبتين ولو سلم فلا يلزم الافضل الملك على آدم عليه السلام قبل نبوته ومنها
قوله تعالى علمه شديد القوى فان مقام التعليم اشرف من مرتبة التعلم اقول شرف مقام التعليم لا يوجب
شرف المعلم من كل الوجوه فانه عليه السلام وان تعلم من جبرائيل عليه السلام كلمات فانه اعلم بحقائقه
باطلاع ربانى وعلوم لدنى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فان المقام مقام الترقى من الادنى الى الاعلى كما لا يخفى على ارباب البلاغة واصحاب الفصاحة
والجواب ان الترقى ليس الا فى الوصف الذى زعم النصارى انه بنا فى العبودية ويقتضى مع النبوة البنوة
وهو كونه عليه السلام بلا اب فانهم عليهم السلام بلا اب ولا ام واما تقديم ذكرهم على ذكر الرسل
فليس فى شىء من الدلالة على الافضلية كما لا يدل على الفضل على الكتب التى هى كلام الله تعالى فان
للتقديم جهات اخر غير الافضلية كتقدمهم فى الوجود وفى تبليغ الاحكام والاهتمام بايمانهم لمحال
بعدهم عن التصديق بسبب خفائهم وجمهور اهل السنة والشيعة فضلوا من البشر الانبياء على الملك
وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص البشر افضل من خواص
الملائكة ودليلهم العقلى ما لوحنا اليه من جهادهم مع النفس والشيطان واجتهادهم فى الطاعة
واجتنابهم عن المعاصى مع وجود المخالف والمنافى من الشهوة والغضب والهوى وذا مدار كثرة
الثواب وعظيم الكرامة واقول لا نسلم ان الكمال الكلى هو الطاعة والعبادة بل الكمال كل الكمال
فى التخلق باخلاق ذى الجلال والجمال كما يشعر به قول النبى عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلى
على ادناكم واما لهذا من الاحاديث الواردة فى هذا المعنى والنقلى لهم ما هو المفهوم من قوله تعالى فلما
انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
من اختصاصه بعلم الاسماء دونهم وهذا دليل قوى الدلالة على فضله على المخاطبين من الملائكة
بهذا الخطاب واما عموم الخطاب او دخول خواص الملائكة فيه فغير متيقن لورود الاخبار فى خصوصه
والدليل الآخر لهم امر الله الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام مع دلالة الحكمة على انه يضع الثناء فى موضعها

السبـ

شرف التعليم لا يوجب شرف المعلم من كل الوجوه

جمهور اهل السنة والشيعة فضلوا من البشر الانبياء على الملك

البتة ولا تأمر الفاضل بالسجود للمفضول وعلى هذا ما على الاول اقول والحق فى هذه المسئلة ان
الفضل وان امكن ان يعتبر بحسب جهات شتى ومعانى عدة الا ان الفضل الكلى الذى لا ينبغى
ان يعتبر الا فى الافضلية والمفضولية الا بحسبه لا يجاوز جهتين احديهما جهة الشرف ويقابلها الخسة
والاخرى جهة الكمال ويقابلها النقصان والمراد من الشرف قلة الحجب والوسائط بينه وبين المبدا
والقرب من حضرة القدس بقلة تراكم ظلمات الامكان وبقاء الاستعداد على الصفاء بضعف
الانصباغ بصبغ الاوصاف الموجبة للبعد والمعنى من جهة الكمال جامعية الاستعداد للكمالات
الالهية والتخلق بالاخلاق الرحمانية والاسماء المتقابلة الجلالية والجمالية والملك لما كان
روحانيا مجردا عن كثافة المادة ومقدسا عن ظلمات الطبيعة فلا جرم هو اقرب الى الحضرة القدسية
والحجب بينه وبين المبدا نورية غير صورية والوسائط المتوسطة قليلة بينه وبين الساحة
السبوحية بخلاف الانسان فانه بعد عن حضرة السبحان بتنزله الى اسفل السافلين
وانصباغه بصبغ الماء والطين وتكدر صفاء روحانيته بكثافة المادة واظلام نشأة
الجسمية بظلمة الطبيعة فيكون الملك فائزا بهذا الفضل دونه والدلائل الدالة على فضل
الملك من العقليات والنقليات انما دلالتها على هذا والانسان لما كان فى المرتبة الاخيرة
من مراتب الوجود بعد عن صرافة الاطلاق بتراكم القيود ولكن حاز جميع المراتب وحاز ما فيها
من الفضائل والمناقب وكان من الشجرة مثل الثمرة فى انها يحوز مراتب الغصنية والورقية وسائرها
ثم يظهر فى هيئة نوى الشجرة ويحوز جميع ما فى تلك المراتب من الاوصاف فالجامعية من خصائص
الانسانية وبها جمع بين العلم والعرفان ما بقيت فضيلة الا نالها وما ابقى مرتبة الا احاطة
بها ولهذا اما وقف عند السدرة عند ما وقف الملك وما حجبه حجاب حتى الى رتبة سلك والمراد من
قوله تعالى خلقته بيدى اى باسمائى الجلالية والجمالية وصفاتى اللطفية والقهرية جامعية هذه
فالكمال للانسان والشرف للملك ولكن فضل الكمال والجامعية اعلى من فضل الشرف والروحانية لان
نسبة الكمال الى الشرف قريب من نسبة الكل الى الجزء وكتب المنزلة من التورية والزبور والانجيل

الغصنية

والفرقان والصحف التي انزل على ابراهيم وعلى نوح وشيث وآدم عليهم السلام والايمان بها واجب
تفصيلاً على من بلغه التفصيل من الشارع والا فيكفيه الايمان الاجمالي في غير القرآن اي الايمان بان
الله كان قد انزل كتبا على رسله وانه لم يعلم ان اي كتاب نزل على اي رسول ورسله والرسل
جمع الرسول وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكامه وقد يكون له شريعة ناسخة لشريعة
من قبله من الانبياء وقد يكون مقررا ومذكرا للشريعة المتقدمة وقد يكون له كتاب وقد
لا يكون وقد يوحى اليه بالملك وقد يلقى اليه الامر بالالهام او بالمنام وهذا اذا اخذ الرسول
مرادفا للنبي على ما اختاره البعض ولعله على ما فهم من الحديث الذي نقله ابو ذر رضي الله عنه من انه
سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا
وسال عن عدد الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا فالرسول نبي كان له كتاب ونسخ
لبعض من الشرع المقدم وبعضهم لم يعمل بمقتضى هذا الحديث واحتاط عن الاعتقاد بمنطوقه
لكونه خبر الواحد في باب العقائد ومعارضا بظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص اقول ظاهر الآية لا يدل الا على عدم بيان احوال بعضهم لا على عدم بيان عددهم
وخبر الواحد يفيد ظنا يكفي في امثال هذه العقائد التي ليست في مرتبة الوجوب اعتقاده والايمان
به ويشترط النبوة الذكورة وكمال العقل وجودة الفطنة وقوة الرأي ولو في الصبا والسلامة
شرايط النبوة
عن كل ما ينفر الطباع من العيوب كالبرص والجذام ومن سوء الاخلاق كالخسة والدناءة
ومن قبح الافعال والحرف كالاكل في الطريق والحجامة والخبث في النسب كخساسة الآباء
وفجور الامهات وبالجملة كل ما ينفر الطباع من الجهات فثبوته للنبي مخل بحكمة البعثة فيلزم
سلامة النبي عن امثاله ثم الحكمة في بعث النبي فضل ولطف من الحق على خلقه ليهديهم الصراط
الحكمة في بعث النبي
المستقيم والدين القويم الذي فيه سعادتهم العاجلة والآجلة وفي الخروج عنه هلاكهم في
الاولى والآخرة اذ النفوس الناطقة الانسانية انما هبط من جنة عالم الارواح العلوية
الى ارض البدن السفلي لا ليجد ويجتهد ويسعى ويتحلى بالصور العلمية الحسنة الحقة والعملية

الصالحة الشاقة وبلطف الحجب الظلمانية والنورانية التي بينه وبين ربه المبعدة له
عن ربه بالتوجهات المستقيمة الخالصة والتعملات الشاقة الصالحة ويتخلى عن العقائد
الزائغة والاخلاق السيئة والاعمال القبيحة التي هي موبقاته الابدية ومهلكاته السرمدية
ويحصل القرب بالحضرة القدسية ويغتذي روحه بالنفحات الانسية ويرجع بعد المفارقة
من البدن الى ربه بوجوه مسفرة ناضرة ضاحكة مستبشرة ويبقى ابدا سرمدا مسرورا منعما
في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولما لم يمكن الاهتداء الى بعض العقائد والاعمال بقوة الدراية
من غير تعلم من الرواية وتعسر الاطلاع على بعض الحكم لذا الاهتداء تعسرا قريبا من حد الامتناع
بحيث لا يتفق الا الواحد من الالوف اقتضت العناية الازلية الالهية بالارادة والاختيار
الا الواحد
تفضلا ورحمة وتكرما ومنة ان يعلم لعباده ما لهم ليكتسبوه وما عليهم لكيلا يكتسبوه ويعرفهم
الحق والباطل ليتبعوا ذاك ويحترزوا من هذا ولما كان النفس والهوى مانعين عن السعي
والجد والجهد داعيين الى البطالة والبغي والعناد اوجبت الحكمة البالغة الرحمانية ان يكون لهم
سائق وقائد من الاطماع والتخويف فخلق الجنة مملوءة بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر من النعيم واعدها للمتقين وخلق النار وجعل فيها من السلاسل والاغلال والمقامع
والانكال ما ينصدع من شدته النفوس ويتشقق من سطوته الصدور واعدها للكافرين
فوعد واوعد وبشر وانذر بواسطة من اصطفاه من جنسهم بسلامة الفطرة وصفاء الفطنة وكلية
الاستعداد ونورانية الصدر والفؤاد وعلمه من لدنه علما وانزل اليه بواسطة الملك حكما وايده
بالمعجزات الظاهرات وارسله بالآيات البينات الباهرات ولزوم كون الواسطة ذا جهتين مختلفتين
محاذيتين للذين توسطت الواسطة بينهما ليستفيض من الاعلى ويفيض الى الاسفل حكمت
الحكمة بكون الرسول بشرا كما قال لا بشرا رسولا ليكون برزخا بين الوجوب والامكان
وواسطة بين الخالق والخلق والعابد والمعبود يتصل من جهة روحانيته الكلية وعقله النوراني
الى عالم القدس وحضرة واجب الوجود ويستفيد المعارف الذوقية الشهودية والكمالات الكلية الدينية
اللدنية

من حضرة مطلق الوجود ويفيض على من يريد من المستعدين المستكملين السائلين بلسان
الاستعداد كمالهم المعدة لهم حتى يخرجهم من النقصان الى الكمال ويرقيهم من القصور الى التمام فسمي
رسولا لرسالته من الحق الى الخلق ونبيا لارتفاع شانه وعلو مكانه فانه فعيل من النبوة بمعنى الارتفاع
او لاخباره وانبائه عن الله وعن احكامه اذ كان فعيلا من النباء اي الخبر والمعتزلة قالوا
بوجوب الارسال وبعث الرسل على الله بحسب اصلهم الكلي في وجوب الاصلح للعباد على الله تعالى
واللطف بهم والفلاسفة قالوا بلزوم صدوره عن العناية الازلية اللازمة على الله تعالى المستلزمة
لكل ما لا بد منه في صلاح النظام وانتظام احوال الانام وارسال الرسل من كلياته لان الانسان
لما كان مدني الطبع محتاجا الى التمدن والتوطن مستمدا بعضها من بعض في المهمات من الملبوسات
والماكولات والمنكوحات وسائر ما يتوقف عليه هذه الامور من الحرف والصناعات لزم في
اجتماعهم وتمدنهم وتشاركهم في اسباب المعايش ومعاملاتهم بالمبايعات والمهادنات والمصادقة
والمعادات من قواعد كلية يرجعون اليها فيما يجري بينهم من المنازعات والمخاصمات وتاسيس بنيان
المواساة وحفظ عن عوارض المخالفات والمنافرات اللازمة لتخالف الامزجة والاخلاق
ولزم ايضا من قوانين يتعلمون بها ما يصلح به انفسهم ويتحلى بالفضائل القدسية والكمالات
الانسية ويتخلص عن الاعتقادات الزائغة والاخلاق الردية ومن طرق السياسات التي
يجازى الخارجون عن مقتضيات تلك القواعد والقوانين الداعية الى الصلاح الناهية عن الشر
والفساد حتى من لم يجب داعي الله طوعا زجر وابه كرها وتلك القواعد والقوانين والطرق هي التي
سموها حكمة نظرية وعملية فلزم من العناية الازلية ان يكون في النفوس الانسانية بعض نفوس متعلقة ببدن
لطيف عنصري لكن لا يؤثر تعلقه ذلك في تجرد روحانيته كثير تاثير ولا يغيره عن صرافة نورانيته
اشد تغيير حتى لا يحجبه عن الاتصال بالارواح الجبروتية والاستفادة منهم المعارف الملكوتية ولا يحجبه
عن نوع اتصال بالمبدا العلي الاعلى ويتلقون منهم بعض العلوم والمعارف الذوقية ويتمثل له الارواح
القدسية احيانا لكمال تناسب بين الارواح وبينها ويسمع منها البعض كلاما منظوما مسموعا

المعتزلة قالوا بوجوب الارسال
وبعث الرسل على الله تع

موصوفا

موصوفا بالفصاحة والبلاغة ناطقة بالحكم العلمية والعملية والمغيبات الاتية والماضية
بحيث يعجز عن اتيان مثلها في فصاحتها وبلاغتها ودلالتها على معاني شريفة ويكون لطيفة القوى
البشرية ويكون في النفوس المذكورة قوة التصرف في هيولى العناصر بان يظهر امورا خارقة للعادة
خارجة عن الطاقات كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانطاق الحيوانات وتكلم الجمادات
وغير ذلك مما نقل عن معجزات الانبياء ليكون مصدقا لدعواه وسببا لان تهوي افئدة الناس
الى ما دعاه وذلك الانسان الذي وصفنا هو الانسان الكامل والنبي المرسل وما اظهره من
الامور الخارقة للعادة هي معجزاته وما سمعه بعضهم من الكلام المنظوم الفصيح البليغ الدال على المعاني
اللطيفة هو الكتاب المنزل ومن يتمثل له من الارواح هو الملك وما نطق به من الحكم والمعارف والقوانين
والقواعد وطرق السياسات التي ياخذها من الكلام المنظوم ويتلقاها من الملك او من الملك من غير توسط
كلام موصوف بالصفة المذكورة التي هي الشريعة هذا طريقهم في اثبات النبوة والشريعة ولعل الابتناء
هذا القول على الايجاب ونفي الاختيار لما بعد عن الصواب كل البعد ومما بيناه تبين لك ان بعث
الرسل مع انه امر ممكن في نفسه عام عوائده تام فوائده جم منافعه كثير مصالحه بحيث كان اظهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى ومثل هذا الامر الشريف كيف يتصور ان يهمل العناية الازلية والتي يتعقل
ان يتعطل عنه الرحمة الرحمانية فاذا نشا وظهر في دور من الادوار وفي قطر من الاقطار
قبل ان يختم النبوة ويعلم انقطاع الرسالة رجل عاقل ذو راي واف وتدبير كاف من
نسب طاهر وحسب فاخر متخلق بالاخلاق السنية الربانية متحقق بالحقائق العلمية الرحمانية صادق
في اقواله مستقيم في افعاله زاهد في الدنيا راغب في الاخرة غير مائل الى حطام الدنيا غير متجاوز
عن اوامر المولى يتفجر انهار العلوم من قلبه الى لسانه ويتموج بحار المعارف من تهيج رياح انفاسه
وادعى الرسالة والنبوة واظهر امورا خارقة للعادة خارجة عن الطاقات مصدقا لما ادعاه
من امر الدعوة لزم على كل من راه وسمعه ان يصدقه بقلبه في كل ما اتى به من ربه ويقر بلسانه طبق التصديق
ويحبه اشد حبا من اهله وولده واخ شفيق ويطيع لاوامره وينقاد ويستسلم لحكمه غير متحرج عما

قضاه بالعقل والفؤاد فان من توجه قلبه الى الحق واعرض عن الباطل وطلب الرشد والرشاد وهرب عن
العتو والعناد والفتنة والفساد واتصف بالانصاف وترك التعصب والبغض والاعتساف
والقى سمعه وهو شهيد واستبصر ببصيرة قلبه السديد لا جرم يهتدي الى سواء السبيل والصراط
المستقيم ما خاب من خاب الا بحجب في لبه بحجب التعصبات المحجبة للقلوب عن مطالعة الغيوب
وما حرم من حرم الا باظلام بصيرته بظلمات الاغراض الفاسدة المورثة لرين القلوب المحرمة لهم
عن شهود المطلوب فدعوى النبوة ممن اتصف بالصفات المذكورة مصدقا بالآيات مؤيدا
بالمعجزات دليل قاطع وبرهان ساطع لصدق الدعوى وحقية المدعي فمن آمن وصدق
فقد فاز بنعيم السرمد وخلص نفسه عن عذاب الابد واما من بغى وطغى وانكر وتكبر فقد فارق
النعيم واستوجب الجحيم خسر خسرانا مبينا واستحق عذابا اليما ومما ذكروه في ايجاب المعجزة العلم بصدق
النبي من تمثيلهم هذا بما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضرة جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليكم
فان لم تصدقوني فانظروا فاذا قام هذا الملك عن سريره وقعد ثلث مرات مخالفا عادته فهو
مصداق قولي وحجة دعواي فنظروا فاذا قد خالف الملك عادته بانه قام عن سريره وقعد
ثلث مرات فلا شك انه يحصل للحاضرين العلم الضروري بصدق ذلك القائل فامثال هذا للتبيين
والتوضيح لا للاستدلال والا فحصول العلم عقيب ظهور المعجزة من يدعي النبوة ضروري
يشهد به الذوق والوجدان ولا يحتاج الى الحجة والبرهان فاذا لا يضرنا احتمالات بعيدة واوهام
باطلة وتخيلات فاسدة من احتمال ان يكون المعجزة من عند المدعي لا من الله بان يكون للمدعي مزاج
خاص ونفس قوية يطلع بسببه على بعض المغيبات ويتصرف في العناصر او يكون له مصاحبة مع الجن
او يكون له وقوف الى بعض الاوضاع الفلكية والاتصالات والاقترانات النجومية التي يتيسر عندها
اظهار الخوارق فيظهرها بهذه الاسباب جلبا لقلوب الانام وجمعا للحطام ومن احتمال انه يكون
هذا من الله ابتداء عادة لا الخرق او عادة نادرة لا يتفق الامر في سنين متطاولة
لتوقفه الى وضع مخصوص لا يعود الا مرة في ازمنة مديدة كتمام دورة فلك الثوابت فان هذه

الاحتمالات

الاحتمالات سفسطة ظاهرة مثل ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراه خصوصا
فيما تكرر من انواع المعجزات فانه يرتفع فيه كثير من الاحتمالات ارتفاعا ظاهرا وايضا من كان
كذوبا في قوله غير مخلص في نيته مضلا للناس عن سواء السبيل قد يعلم يقينا ان الله تعالى لا يمكنه
مرور الايام من خداع الانام واضلال عباده وتغريرهم بل يفضحه عن قريب وان مكنه في زمان يسير
فانه لطيف بعباده حكيم في افعاله واما احتمال انه يجوز ان يكون المعجزة غير خارق للعادة الا
بالنسبة الى الحاضرين واما بالنسبة الى البعض ممن غاب فيكون مقدورا لهم ايضا ولكن لعدم بلوغ
الخبر اليهم او عدم اتفاق اجتماعهم مع المدعي ما ظهرت المعارضة وما صدرت المماثلة فمدفوع
بانه كل نبي انما ارسل بمعجزة اشتغل اهل زمانه خصوصا سكان بلاده بجنس تلك المعجزة او نوعها
ويفرغوا اليها وافتخروا بفعلها حتى تهالكوا عليها فاين ذلك الاحتمال اذا كان
كذلك الامر والحال كما انه اذا كان اشتغالهم بمداواة المرضى بعث عيسى يبرئ الاكمه
والابرص ويحيي الموتى واذا كان اشتغال اهل العصر بانواع السحر بعث موسى بالعصا
ولما كان القوم متفاخرين بالبلاغة والبيان انزل محمد عليه السلام بالقرآن المعجز نفصاحته حتى
سحر سحبان واما احتمال ان يكون اظهار المعجز بمواضعة من قومه لاعانة كلمته او لخوف منه او من
اعوانه او استهانة بشأنه او بقلة مبالاة بامره فيدفع كل ذلك ما ثبت بالاخبار
الصحيحة المتواترة معانيها من معاداة قوم كل نبي له ليدروه وانكاره سرا وجهارا بانواع
المنازعات والمخاصمات والمقاتلات والمحاربات حتى ركبوا في ذلك كل شطط وارتكبوا
كل امر مفرط او مفرط بذلوا انفسهم واموالهم في المعاداة فكيف يذهب عاقل الى واحد من
هذه الاحتمالات واما احتمال كونه ابتلاء من الله تعالى مع سد جميع طرق الهداية والاهتداء
او كونه اضلالا منه فانما هو جبر وتهمة على العزيز الحكيم اللطيف الكريم فسبحانه سبحانه الله
لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القوي العزيز ثم اقول الحق عندي ان ايجاب الخوارق العلم
بصدق من ظهرت في يده مشروط بارتفاع معارض يدل على الكذب ولا بد من اعتبار هذا

القيد في تعريف المعجزة ايضا فان الاخبار مستفيضة باظهار بعض الكذابين امورا خارقة للعادة
مثل حرف الكذاب المتنبي الذي تنبى في خلافة عبد الملك بن مروان واضل ناسا كثيرا فكان يظهر لهم فاكهة
الشتاء في الصيف وبالعكس وكان ينقر رخامة في المسجد فيسبح وامثاله شايعة في الاخبار والتواريخ
فلا يتم القول بان الله لجري عادته على ان لا يظهر الخارق على يد المتنبي الكذاب ويلزم قيد
السلامة عن المعارض الدال على الكذب في تعريف المعجزة فالفارق بين النبي والمتنبي ليس
ظهور الخارق على يده مطلقا بل سالما عن المعارض المذكور فان من المعلوم انه لا يثبت صدق
احد بتعارض الامور الدالة بعضها على صدقه وبعضها على كذبه حتى يسلم المصدق المحض في حقه
عن المكذب فالمعجزة ليس الا هذا والمتنبؤن وان وقع منهم ما يدل بحسب الظاهر على الصدق
لكن كان دلائل كذبهم دلالة حقيقية من الاحوال والافعال وساير الامور اكثر من ان تحصى
وتحد والصابئة والبراهمة نفوا النبوة اي نبوة البشر وحجتهم ما حكى الله تعالى عنهم ولئن اطعتم
بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وتفصيله ان افراد البشر كلها متحدة في الحقيقة متساوية في
الاحوال والاحكام ياكلون ويشربون ويتناكحون ويتناسلون فاطاعة بعضهم لبعض وانقيادهم
من اشد الجهالات واكبر الضلالات وتسليم قول بشر من امثالهم بمجرد قوله بلا حجة غاية سفاهة
ونهاية حماقة والجواب عنه ما قال الله تعالى عن لسان بعض الانبياء ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله
يمن على من يشاء من عباده وانكار تفاضل افراد الانسان وتخالف استعداداتهم الفطرية واكتساباتهم
العلمية والعملية والخلقية يكاد يلتحق بانكار السوفسطائية المحسوسات المحققة من المبصرات والمسموعات
ونفي حجية المعجزة الظاهرة الدالة على ما قلنا جهل وضلال لا يتصور جهل وضلال فوقه والبرهام
وهو الرجل الذي ينتسب اليه البراهمة في الهند قرر استحالة النبوة بوجوه لغو غير الذي نقلنا
منها ان الحكيم سبحانه لا يامر العباد الا بما فيه المصلحة التامة والموافقة للعقل ولا نهى الا عما فيه
المضرة والمخالفة للعقل فما لنا نصدق ونطيع من يامرنا باشياء ويحكم عقولنا باستقباحه
او عبثيته مثل الدوران حول بيت مبني من الحجارة ورمي حجرات في مواضع مخصوصة وتقبيل

الصابئة والبراهمة نفوا النبوة

تقبيلها

ج.

حجر وابطال الحيوة وازهاق روح من حيوان وينهينا عن اشياء يجزم بنظر العقل القاضي
العدل بمنافع ومصالح فيه مثل تحريم لحوم بعض من الحيوانات التي يتغذى بها البدن ويتقوى
بها المزاج قلنا اصبتم في كليتكم القائلة بان الحكيم لا يحكم الا بما فيه المصلحة ولا ينهى الا عما فيه
المضرة ولكنكم اخطاتم في سلب المصلحة عن بعض الاشياء المامورة واثبات المصلحة لبعض الاشياء
المنهية واخطاتم كل الخطا في حكمكم بكفاية كل عقل في ادراك كل حكمة ومصلحة خصوصية الاحكام
الشرعية فان من شعائر الدين تعظيم ما امرنا الله بتعظيمه من الازمنة والامكنة وساير الاشياء
لحصول نوع صلاح لانفسنا في تعظيمه ولحصول نوع شرف لها لمناسبة مخصوصة بينها وبين
الاشراف فان بعد المسافة المعنوية بيننا وبين ربنا وكثرة الاحكام الامكانية الموجبة لبعدنا
عن حضرة الوجوب اوجب لنا الوسايط في توجهاتنا اليه تعالى بيننا وبينه مناسبة مخصوصة
فشرف بعض الازمنة مثل شهر رمضان بتخصيص انزال القران به وتعيين الصوم الذي
هو امساك النفس عن شهواتها وتغليب جانب الروحانية على الجسمانية فيه وبعض الامكنة كالبيت
الحرام مثلا بامره ببنائه من شرفه بنبوته وخلته ابراهيم عليه السلام ثم بسكونها موضع عبادته
وتحل طاعته خصوصا لخلص عباده من الانبياء والمرسلين والاولياء الكاملين المكملين
وكونها مهبط الملائكة المقربين مددا مديدة وعهودا بعيدة وبعض الاشياء التي في صورة
الجماد كحجر الاسود لمثل ما ذكرنا في امر البيت ولنزوله من الجنة او لالقامه الكتاب المكتوب شهادة
المطيع وجحود العاصي كما روي ان عمر رضي الله عنه قبل الحجر فقال اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك ثم بكى حتى علا نشيجه فالتفت
الى وراءه فراى عليا رضي الله عنه وقال يا ابا حسن ههنا تسكب العبرات فقال علي
رضي الله عنه يا امير المؤمنين بل هو يضر وينفع قال وكيف قال ان الله تعالى عز وجل لما اخذ الميثاق
على الذرية كتب عليهم كتابا ثم القمه هذا الحجر فهو يشهد للمؤمن بالوفاء ويشهد على الكافر
بالجحود فيكون تعظيمنا لهذه الامور لامر الله ايانا بتعظيمها ولملاحظة هذه المعاني اللطيفة

بلغ

المذكورة راجعًا الى تعظيم الله تعالى فيا عجبًا ممن يشاهد تشريف الله تعالى البدن الانسانى الذى
هو فى الحقيقة جيفة مركبة من الاخلاط المستقذرة والنجاسات المستقذرة التى منشأها من النطفة
النجسة الجارية من مجرى البول ومعاده الى الاستحالة والتعفن والفتق بحيث تنفر منه الطباع
حتى قيل فى حقه اوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة وهو فيما بينهما يحمل العذرة بنفس شريف
قدسى وروح لطيف انسى وعلوم يقينية واعمال ذكية واخلاق كريمة كيف ينكر امثال هذه الاشياء
ولعل رمى الجمار فلا يبعد ان يتفق لبعض من اعتنى بشأنه ان يطرد الشيطان ويبعد عن وضع قصده
الوسوسة له فى ذلك بتأييد الله تعالى له ثم كل من يستن بذلك السنة بالنية فى الوقت المخصوص
والمكان المعلوم يستفيد نوعًا من تلك الفائدة ولعل الحيوانات المحرمة لحومها فلعل العلة فى لحمها
الاجزاء النجسة المتولدة من اغتذائها الاخلاق السيئة والاعمال الخبيثة فحرمت لذلك ويجوز
ان يكون الحكمة فى تحريمها امر آخر مثل الاعتياد باستطعامها الفساق والفجار اهل العتو والاستكبار
فيكون فى المخالفة لهم نوع اطاعة لله تعالى فافهم ولعل اراقة الروح عن الحيوان فانه يصرف
فى حق فقراء الانسان وتشريف وتكريم الحيوان المذبوح بالنسبة فى جملة جزء بدن الانسان فانه يعرج
فى حقوق ترقيه مطلق ووصوله الى ما خلق له الدليل وكل ذلك حكم ومصالح كما لا يخفى على المنصف ومن شبهة البراهمة
انه يقولون ما اتى به الرسول لا معقول فلا حاجة الى الرسول واما غير معقول فلا يقبل قلنا معقول اعنى
انه لا ينفيه العقول ولكن لا يهتدى اليه بمحض النظر من غير هداية ودلالة فالحاجة الى الرسول متحقق
وغير معقول بهذا المعنى اى عدم الاهتداء فلا يوجب عدم القبول والحاصل ان الحاجة الى النبى متحقق
حاجة ضرورة فى بعض الامور الشرعية التى لا طريق للعقل الى الاهتداء اليها من عند نفسه وحاجة
سهولة وتيسير فى البعض الذى يمكن الاهتداء للعقل ولكن بعسر وصعوبة بحيث العقل و
يمنعه التنبه عن جميع الادراك الا واحد من الالوف ولذلك ضل براهمة واضل كثيرًا عن سواء
السبيل فسحقًا وبعدًا لهم ولعل الصابئة مع ما نفوا النبوة فانكروا برهمن وعادلوا وهما
شيث وادريس عليهما السلام مع ان الدليل النافى للنبوة على زعمهم يدل على نفى نبوتهما

اى الشيطان الرجيم ع

ايضًا فان قلت فعلى ما قلت يجوز ان يعتبر محامل صحيحة فى عبادة الاصنام ايضًا فلما ذا الكل
التكفير والتضليل والتسفيه والتجهيل قلت لانهم ما اعتبروا معانى صحيحة حقيقية بالاعتبار
بل تخيلوا خيالات باطلة وتمنوا امانى كاذبة بغير امر من الشارع بل بمجرد اختراع من عند انفسهم
واجتراء على الله وايضًا غالوا وافرطوا فى التعظيم حتى عبدوا الاحجار بالعبادة المختصة بالمعبود
بالحق ونسبوا الامور الصادرة بقدرة الله وارادته من التخليق والترزيق اليها نعوذ بالله
وما اعترف منهم حدانية الله الا بعض من لحظ ماس العقل فى الجملة عند ما نبى مبعوثًا وافتضح حماقة
وسفاهة ولم يجد مفرًا من القول ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا
ليس الاعتراف الا فى القول فقط واما فى الاعتقاد والاعمال فهو مصر على الاشراك بل هو مرجح
للاصنام على الله كما نطق به قول الله تعالى فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا وما كان لشركائهم
فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون فانهم كانوا يعينون بعضًا
من اموالهم كالنتاج والزروع لله ليصرفوها الى الضيفان والمساكين وبعضها منها لآلهتهم يقربون
ليصرفوها الى بيت الاصنام وسدنتها فاذا رأوا فيما عينوا لله جودة بدلوها بما لآلهتهم فعينوها
لهم واذا اتفقت الجودة فيما عينوا لآلهتهم اقروها على ما كان فان قلت أليست السجدة والصلوة
بجهة الكعبة عبادة له بالعبادة المختصة بالله تعالى قلت حاشا عن الشارع ان يأمر بالعبادة لغير الله
وحاشا عن المؤمنين ان يعبدوا غيره بل السجدة الى جهة الكعبة توجيه وجه البدن الى الكعبة
بامر من الله لاقتضاء الحكمة ان يكون الجسم متوجهًا من هذا العالم من غير اثبات ما هو من خصائص
الالوهية لها وتوجيه وجه القلب الى الله تعالى وتقدس بخلاف عبادة الاصنام على ذكرنا والفلاسفة
وان لم ينكروا النبوة لكن لزم من بعض قواعدهم انتفاء النبوة على الوجه الشرعى الواقع مثل
قولهم بامتناع الخرق والالتيام للافلاك ونفى الاختيار عن الله سبحانه وتفريع الانزال والارسال
والاعجاز على اصل الايجاب وترتب الحوادث على الاسباب ترتبًا عقليًا وغيرها وكل ذلك باطل و
والاعتقاد بها زائل فما بنوا عليها من الامور الحقة فهو فى حكم البطلان لا ينجيهم من العذاب ويحرمهم الثواب

ولا يهديهم الا طريق جهنم فالسعادة كل السعادة في الخضوع لاوامر الله والاتباع للانبياء
صلوات الله عليهم اجمعين قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والشقاوة في الاعجاب كل الشقاوة في
برايه والاعتماد بمحض عقله والاستكبار عن اوامر الله بتركه الاصغاء الى وحيه افرايت من اتخذ
الهه هواه واضله الله على علم قال رضي الله عنه والبعث بعد الموت عطف على ما قبله
فكان رضي الله عنه راعى في وصل هذه الموصولات اسلوب القرآن المجيد من قوله سبحانه
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن قوله تؤمن بالله واليوم الآخر
وهذا الاسلوب شايع في السنة ايضا ولذلك غير الاسلوب فيما بعده وفصله عما قبله
والمراد بالبعث بعد الموت الحيوة بعده وعود الروح الى البدن بعد مفارقته كما قال تعالى المراد بالبعث
ثم يميتكم ثم يحييكم وما تخلف احد من اهل الملل عن القول بالحشر لانه ما جاء رسول من رسول
من عند الله الا اخبر به ولم ينزل كتاب الا نطق به وما سمع الى الآن كلا من علماء الملل وفضلاء الامم
ابقى الآيات النازلة والاخبار الواردة في هذا الباب على ظواهرها وما صرفها عنها بالتاويل
مع ان اهل كل ملة كانوا يفترقون في كثير من المسائل فرقا فرقا ويتحزبون من التاويل طرقا
طرقا وهكذا قلد عوام اهل كل ملة علماءهم فوقع الاتفاق وتحقق الانطباق على حقية الحشر
الجسماني والمعاد الانساني وكما اتفق اهل الملل على اثباته فكذلك اتفق غيرهم على نفيه فكان
الاعتقاد لحقية المعاد الجسماني فصلا فاصلا وفرقانا فارقا بين اهل الملل وغيرهم ثم المثبتون المثبتون للمعاد الجسماني تفرقوا فرقتين
تفرقوا فرقتين منهم من اثبت المعاد الروحاني ايضا وهم القائلون بتجرد النفس الانساني من اهل الملل
كالمتصوفة والامام حجة الاسلام والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي والشيعة
والكرامية من ملتنا وجمهور النصارى من غيرنا ومنهم من اقتصر على المعاد الجسماني ونفي الروحاني
وهم جمهور المسلمين والنافون ايضا افترقوا فرقتين فرقة اثبت المعاد الروحاني وهم الفلاسفة النافون ايضا [illegible] فرقتين
الالهيون القائلون بان حقيقة الانسان هي النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن تعلق
تدبير وتصرف وهو آلة لها يستعملها في تكميل جوهرها وفرقة نفت المعاد اصلا روحانيا

وجسمانيا

وجسمانيا ذهابا الى ان الحقيقة الانسانية هي هذا الهيكل المحسوس مع ما تضمنه من المزاج
والقوى والاعضاء والاعراض فاذا فسد المزاج وبطلت القوى وتفتت البدن وتفرقت
الاعضاء والاجزاء انعدمت الصورة الشخصية والهيئة الوحدانية فلا تقبل الوجود اصلا
بل يمتنع اعادة المعدوم راسا وهم الغلاة من الطبيعيين الذين لا يعدون من العقلاء
ولا يعتد بشانهم العلماء وفرقة خامسة توقفت في امر المعاد ولم تتجاسر على نفيه واثباته بل
اعترفت بالعجز والقصور في ادراكه ومعرفته والمشهور في هذا المذهب جالينوس ومن تابعه حتى نقل
عنه التصريح بالتوقف عند احتضاره فكان في مسئلة المعاد خمس مذاهب لخمس طوائف
والذي هو من ضروريات الاسلام والاخلال باعتقاد حقيته مخل بالايمان هو الحشر الجسماني فان نفيه
او الشك في ثبوته كفر وتكذيب للكتب المنزلة والرسل المرسلة في الدلالات الصريحة والاخبارات
الصحيحة وتجهيل لورثة الانبياء والبررة الاتقياء من لدن نبينا آدم عليه السلام فيما
اعتقدوه حقا ووجدوه ذوقا والذي هو حقيقة الحق والعرفان الكامل المحقق هو الجمع بين
اثبات المعادين كما ذهب اليه محققو كل طائفة واعتقد عليه مدققو كل ملة فلزمنا الآن اولا
اثبات المعاد الجسماني تفصيلا وان اتينا منه بما يفطن به الالباء اجمالا والاشارة
الى ثبوت الروحاني ثانيا وان لم يكن اثباته بدلائل قطعية وبراهين عقلية وابطال
التمسكات الباطلة للنافين ثالثا حتى يتحقق الحق ويتميز الكذب من الصدق فنقول

أن الشك في ثبوت الحشر الجسماني كفر

فصل في اثبات المعاد الجسماني

في اثبات المعاد الجسماني العمدة في اثباته ما لوحنا اليه من توافق الكتب المنزلة وتطابق الانبياء
والرسل واجماع علماء الملل في كل عصر وفي كل قطر على تحقيقه والتصريح به بحيث لا يحتمل التاويل
ولا مساغ للصرف عن الظاهر مع تحقق امكانه في ذاته وسهولته بالنسبة الى عظمة الله وقدرته
كما قال سبحانه اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم

وبالجملة الكتب السماوية خصوصا القران المجيد المنزل على خاتم الانبيا عليهم الصلوة والسلام
لتكميل الشرائع وتتميم مكارم الاخلاق مشحونة بالتصريحات والتوضيحات فى هذا
الباب مثل قوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى
بنانه فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وامثاله مما يتعسر على المحصين عده
وعلى العادين ضبطه فتامل وانصف هل يعقل صرفها عن الظواهر سيما عند ورودها
فى مقابلة شبه المنكرين التى لاخفاء فى اختصاصها بنفى الحشر الجسمانى لفظا ومعنى مع امكانه
فى نفسه وتحقق ان مايقال من ان الايات والاحاديث وان كثرت فى المعاد الجسمانى ولقد كثرت
فى باب التشبيه والجبر فكما صح التاويل هناك فليصح ههنا ايضا افك وباطل لايصح ان يذهب
اليه عاقل والمعتزلة ذهبوا الى وجوبه عقلا وثبوته بدليل عقلى وقد روه بان المصالح
المحضة والمنافع البحتة للعباد مثل ثواب المومن المطيع وعقاب الكافر العاصى وانصاف
المظلوم من الظالم يجب على الله ولا يمكن بعد الاماتة والافناء الا بالاعادة والاحياء بابدانهم
واعضائهم المباشرة للاعمال حتى تتحقق المكافات والمجازاة على الاعمال واجيب بمنع الوجوب
على الله وتزييف متمسكهم فيه كما سيجى فى موضعه وعلى تقدير التسليم فبكفاية
المعاد الروحانى فى الخروج عن عهدة الواجب لان العلم والعمل واللذة والالم ليست
الا للروح وليست للابدان والاعضاء الا الالية والاستعمال فبالثواب والعقاب للارواح
تتحقق المكافات سواء لم يتعلق بالابدان اصلا او تعلق بالابدان الاول او بالاخر وانا
اقول ان كان مرادهم من وجوب امثال هذه المصالح الوجوب على الله تعالى من غير اختياره فلا
شك فى فساده وان ارادوا انه بعض الصفات الكمالية الالهية مثل لطفه وكرمه وحكمته
مرجح لتعلق الارادة الازلية المتساوية نسبتها الى جميع الممكنات بايجاد تلك المصالح
فيجب باختياره الموجب لتلك الاوصاف لكون الاخلال بها منافيا للكرم ومخالفا للحكمة
نقصا فى حقه تعالى فكما ان الاوصاف الكمالية تجب له تعالى واضدادها يمتنع له وان الكمال

ان فى

فى حقه وجوب تلك الاوصاف ثم وبوساطتها للذات واضدادها ممتنعة بالنسبة اليها للذات فى
ذلك ايضا فهو كلام حق لا وجه لانكاره ويدل على المعاد دلالة قاطعة ولنا ما قيل من كفاية
المعاد الروحانى فى هذا الامر فاقول الاعمال من الخير والشر انواع واجناس واشخاص يقتضى الحكمة
ان يجازى كل عمل بما يناسبه بمناسبة مخصوصة شخصية ويقتضى ان يكون الاقتصاصات
الجارية بين الظالم والمظلوم على تلك المناسبة فلا يتاتى المجازاة والاقتصاص على الوجه
التفصيلى المتضمنة بجزئيات تلك المناسبات الا فى الاجسام المركبة من الاعضاء والقوى
لا فى الارواح المجردة البسيطة وعلى تقدير ان يتاتى فيها ايضا ولا شك انها فى الابدان
اكمل واتم مع امكان اعادة الابدان فهذا القدر يكفى فى ايجاب الحكمة الالهية لها والعقل يحكم
بهذا الدليل بوجوبها ولقد روى عن جد النبى عليه السلام عبد المطلب بن هاشم انه حكم بثبوت
المعاد الجسمانى وما كان هذا الا بشرف نور النبوة المتلالئة فى وجهه المنشرحة به صدره
فانه مع انه نشاء بين معطلة العرب كان يقول ويرى ان كل من ظلم وتعدى فانه يرى
جزاء ظلمه ويذوق نكبة جوره قبل ان يموت فلما راى ان احدا من المشهورين بالظلم والجور
مات قبل ان يرى شيئا من العقوبات العاجلة تفطن ساعتئذ قلبه وحكم بان بعد هذه الدار
دار لعوى يجزى فيه كل عامل جزاء عمله ان خيرا فخير وان شرا فشر وهذا من الالهامات
الربانية والافاضات الرحمانية بسبب ملابسة نور نبينا عليه السلام له ايما وقريب من هذا
ما يلوح بقلب الحقير من ان الذات الالهية المستجمعة لصفات الكمال المتعالية عن سمات النقص والزوال
لا شك فى ان كلا من صفاته العلية فى غاية ما يتصور من الكمال حتى لا يتصور درجة اعلى مما فيه
والا فاين يتصور غاية الكمال وهو غاية الغايات ونهاية النهايات ومن المعلوم ان فى هذه
الدار لا يرى من اثار اللطف والكرم ما يصح ان يقال فيها انها فى الكرم غاية وفى اللطف نهاية
فانا على ما يكون فى هذه الدار من النعم وان عظمت وجلت ومن المكدرات والمنغصات سلمت
وطابت فقد تكدره الموت عما قليل وينغصه المفارقة منه بعد زمان قصير او طويل كما اذا اعتا

د

ملك من الملوك ان ينعم عباده بانواع النعمات ويكرمهم باصناف التكريمات ثم بعد زمان
سلبهم ما خلع عليهم ويقتلهم بانواع التعذيبات فانظر هل يعد ذلك الملك في غاية الكرم وهل
يوصف بنهاية النعم فلا بد من دار يكون فيها ظهور الآثار العلية للرؤف الرحيم والالطاف
السنية للرب الكريم بحيث لا يلحق عزها هوان ولا يرهق نعمها خيبة وخسران فما هي الا الدار الآخرة
التي نعيمها دائم وساكنها في الروح والريحان ابدا سرمدا قائم ثم اختلف مثبتو حشر الاجساد
في كيفيته فقال بعضهم انه بالاعدام ثم الايجاد وقال الآخرون انه بالجمع بعد التفريق واختار
البعض التوقف في هذه فانه لا طريق الى تعيينه يقينا ولا كثير فايدة د يترتب يتعلق بتعيينه
وتمسك الاولون اولا بدعوى الاجماع على الايجاد بعد الاعدام قبل ظهور الخلاف وثانيا
بقوله تعالى هو الاول والآخر اي موجود قبل ان يوجد شيء وباق بعد ان يعدم كل شيء وثالثا
بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي معدوم وليس المراد الخروج عن الانتفاع فانه
لا يصح ذلك على تقدير الوجود لان اعظم المنافع وهو الدلالة على الصانع لا ينفك
عن موجود ما اصلا ورابعا بالآيات الدالة على العود بعد البدء مثل قوله تعالى
وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده فان الاعادة بعد البدء
لا يصح بدون تخلل العدم ويدل على كون العود من العدم كون البدء منه وخامسا
بقوله تعالى كل من عليها فان فان الفناء هو العدم ورد بمنع الاجماع فان اجماع
الصحابة ما كان الا على بقاء الحق وفناء الخلق وموت الاحياء وانعدام صور الاشياء بتفرق
اجزائها يسمى فناء عرفا واما انه بطريق اعدام الجواهر فالصحابة لم يتعرضوا لهذا التدقيق ولم ينصوا
على ذلك بشيء ولا التابعون ايضا وبان المراد بآخريته سبحانه بقاؤه بعد موت الاحياء وتفرق
الاجزاء وهذا القدر يكفي في الآخرية وبهذا القول يخرج الجواب عن سائر الآي فان الفناء والهلاك
يستعمل في الموت وتفرق الاجزاء والعود بعد البدء يصح ان يحمل على الجمع بعد الموت وجمع الاجزاء
بعد التفرق وفي الاولية والآخرية والهلاك والفناء يمكن ان يوجد احتمالات اخر غير ما حمله المستدل

اختلف مثبتو حشر الاجساد في كيفيته

تمسك القائلين بالاعدام ثم الايجاد

الجواب عن ادلتهم

تمسك القائلين بالجمع بعد التفريق

اضربنا عن ذكرها لوفاء القدر المذكور بالمقصود واحتج الآخرون القائلون بان الحشر بالجمع
بعد التفريق ببعض النصوص الدالة ظواهرها على ذلك مثل قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى الآية وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما الى آخره وكقوله تعالى
وكما بدأكم تعودون بعدما علم ان الخلق من الطين ومن صلصال من حمأ مسنون فيكون بطريق
جمع الاجزاء فيدل على ان العود ايضا كذلك وهذه النصوص وان لم يدل على نفي الاعدام دلالة قطعية
لكن لا اقل من ان يفيد الظن بان الحشر بالجمع بعد التفريق مع ما علم من ان التفرق بعد الموت لازم
والاعدام غير ثابت واما ما تمسكوا في نفي الاعدام من انه لا بد في فعل الحكيم من منفعة ومصلحة
ومعلوم انه لا منفعة في الاعدام ولا مصلحة فيكون باعثا للحكيم عليه ففاسد اذ يتصور مصالح
شتى ومنافع عظمى في الاعدام مثل تفرده بالبقاء لاظهار عجز الخلق عليهم واظهار استغنائه
عن الاشياء واظهار قدر نعمة الوجود والايجاد مع ما يمكن من المصالح التي ينفرد بعلمه سبحانه وتعالى
وعدم لزوم كون افعاله معللا بالاغراض بل عدم جوازه وكذا تمسكهم بانه على تقدير الايجاد بعد
الاعدام يكون المعاد غير الاول لامتناع اعادة المعدوم بعينه فلا يصل الجزاء الى العامل مع ان العقل
والنقل متطابقان في ان المثاب والمعاقب هو من عمل الخير والشر لان امتناع اعادة المعدوم غير مسلم
وما ذكروا عليه من الادلة كلها باطل كما ستسمعه عن قريب وعلى تقدير التسليم فعدم وصول الجزاء
الى العامل غير مسلم فانه يجوز ان يكون الروح جوهرا مجردا باقيا في حال فناء البدن وعوده فيصل
الجزاء اليه لكونه عاملا بالحقيقة وملتذا ومتألما ويكون الاجزاء الاصلية للبدن باقيا ويعاد
منه البدن الثاني ويكون هي اصلية في العمل والاستحقاق ثم يكون مجزيا بالثواب والعقاب فصل
في المعاد الروحاني مبنى المعاد الروحاني ثبوت النفس الناطقة المجردة عن البدن اي عن الحلول فيه
المتعلقة به تعلق التدبير والتصرف بحيث يكون البدن آلة لها يستعملها في استكمال جوهرها
الى ان يفسد المزاج بسبب من الاسباب البادية او الداخلة او الشيخوخة وكبر السن بحيث يخرج عن
الاعتدال المصحح لتعلق النفس الناطقة به فينقطع التعلق ويعفن البدن ويفنى لفناء الحرارة

المعاد الروحاني

تفصيل الاقوال في الحشر الروحاني

مطلب في الاختلاف في حقيقة النفس الانسانية

الحرارة الغريزية والقوى الحافظة لها وبقى النفس الناطقة مجردة غير متعلقة بالبدن الا
نوع تعلق يلتذ او يتألم به في عالم البرزخ والقبر الى ان يحشرها الله بان يعيد لها بدنا من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول وتلتذ وتتألم بلذات او آلام عقلية كلية بنفسها وذاتها المجردة
على قول الفلاسفة او بلذات وآلام جزئية حسية بوساطة البدن المعاد على قول
المليين فلا بد من تفصيل المذاهب والاقوال المعقولة والدلائل المعقولة في ان حقيقة الانسان
هي الجوهر المجرد وبيان ما بينه الفلاسفة في الحشر وبيان وجه مخالفته للقواعد الاسلامية
والدلائل السمعية ووجه مخالفتها لها فنقول اولا قد اختلفوا في حقيقة النفس الانسانية
فمن قائل انه المزاج الخاص بكل شخص الذي هو الحالة المعتدلة المتوسطة الحاصلة للعناصر
بعد امتزاجها وانكسار كل منها من الآخر وكسره له ومن قائل انه نفس العناصر ومن قائل
انها الاخلاط الاربعة وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلث قوى في ثلثة اعضاء
القوة الحيوانية في القلب والنباتية في الكبد والنفسانية في الدماغ وقيل الدم المعتدل
وقيل الهواء ومن قائل انه الهيكل المحسوس لكل انسان ومن قائل انه النار السارية في الهيكل
ومن قائل انه جزء لا يتجزى في القلب وقيل انها الاجزاء الاصلية للبدن الباقية من اول النشأة
الى الموت بل وبعدها الى ان ينشاء الله سبحانه منها بدنا معادا وجمهور المتكلمين على انها
جسم لطيف خفيف نوراني علوي مخالف بالماهية للهيكل المحسوس سار فيه وفي جميع اعضائه
واجزائه سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يقبل التبدل والتحلل وحيوة البدن
سريانه فيه وموته انتقاله بالصعود عنه الى عالم الارواح وعند البعض اجسام لطيفة لما
متكونة في القلب فسارية منه الى سائر الاعضاء من طرق العروق الضوارب التي تسمى شرايين
ولما متكونة في الدماغ سارية منه الى سائر اجزاء البدن من طرق الاعصاب النابتة من
الدماغ وكان ما قالوه هو الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف يحصل من غليان الدم
في العروق بالحرارة الغريزية ويتحرك دائما في الجوف الايسر من القلب مثل الشعلة الجوالة

ما ذهب اليه المتكلمون

ويسرى

ويسرى الى جملة البدن من طرق الشرايين ويصعد الى الدماغ ويتكيف هناك بكيفية الادراك
ثم يسرى من طرق الاعصاب وهذا سواء في الانسان وسائر الحيوان ومثبتو المجردة يثبتون هذا
ايضا ويقولون انه روح حيواني يتعلق الناطقة به اولا لمناسبته لها نوع مناسبة في اللطافة
وبوساطته تتعلق بالبدن فكانه برزخ ذو وجهين بين البدن والنفس الناطقة وقال
المحققون من الفلاسفة واهل الملتين ان الانسان بعد ما تحقق له روح حيواني على ما وصفناه مثل
سائر الحيوانات يفيض عليه لكمال استعداده وتمام عناية الرحمن الفياض المطلق جوهر مجرد عن
الحلول في المادة غير جسم ولا جسماني اي يبدع الفياض ويجعله متعلقا بالبدن تعلق تدبير
وتصرف من غير حلول فيه وتعلق عاشق بالمعشوق اذ النفس في اول فطرتها خالية عن الكمالات
العلمية المستعدة لها فتعشق لكمالها عشقا جبليا الهاميا ولتوقف تحصيلها له على الآلات مثل
العين لابصار الجزئيات والسمع لاستماع الاصوات والشم لادراك المشمومات واللمس والذوق
للملموسات والمطعومات والحس المشترك لجمع المحسوسات والخيال لحفظها والوهم لادراك المعاني
الجزئية التي فيها والحافظة لحفظها والمتخيلة المتصرف في المعاني الجزئية والصور المحسوسة بالتركيب
والتفصيل وسائر الاعضاء البدنية والاجزاء الصورية لتوقف تلك القوى عليها اما
في ذواتها ووجوداتها او في افعالها وصفاتها او بقائها او بقاء افعالها وصفاتها او بقاء
انواعها حتى يصل بذلك كله الى كمالها الكلي وهو ادراك الكليات فلا جرم سرى تعشقها
لكمالها الى كل من الآلات التي لا يحصل الا بها والى جميعها متحدة بوحدة تركيبية تشخيصية وهو
البدن فهذا التعلق ليس هو تعلقا ضعيفا يزول بادنى سبب لضعفها استفادة المتعلق حتى
تعلق به كتعلق الاجسام بالامكنة والاحياز ولا تعلقا متناهيا في القوة بحيث يحتاج المتعلق
الى ما تعلق به في وجوده ويزول بزواله كتعلق الاعراض بالاجسام بل هو تعلق متوسط يحتاج
المتعلق الى ما تعلق به في كمالاته وصفاته لا في بقائه وذاته فعبر عنه بتعلق التدبير والتصرف
وتعلق العاشق بالمعشوق وليس لكل فرقة من نافي التجرد دليل على ما ادعاه الا تخمينات في تعيين ما عشقوه بل لا يكون

ما ذهب اليه المحققون من الفلاسفة

لحلول ساء

للافهام

مطلب الاحتجاج على نفي التجرد واثبات الجسمية من وجوه

حقيقة انسانية بعد ما زعموا انه دليل على نفي التجرد كما استدل من قال بانه جزء لا يتجزى في القلب
بانه معلوم انه قائم بذاته بديهة وغير قابل للانقسام لحلول الصور البسيطة فيه عند تعلقها
لها فتعين ان يكون جزءا لا يتجزى بانضمام اد له نفي التجرد وكان القلب لانه محل العلم وكما استدل
من قال انه الاجزاء الاصلية ببقائه من اول العمر الى آخره ومن قال انه الهواء بانقطاع الحيوة عند
انقطاع الهواء واما احتجاجهم على نفي التجرد واثبات الجسمية فمن وجوه احدها النصوص
النصوص الظاهرة الدالة على دخولها النار وعرضها عليها ووقوفها حول الجنازة وكونها في
قناديل من نور وفي اجواف طيور خضر فان كل ذلك من خواص الاجسام لكن لا يبعد ان يكون
ذلك على طريق التمثيل ونا طقا على التجرد بنوع ظاهر من التاويل وكذلك تتمسك بها القايلون
بالتجرد وثانيها انه لو كانت مجردة لاستوى نسبتها الى جميع الابدان فيكون تعلقها ببدن
من الابدان ترجيحا من غير مرجح ويتجه عليه منع الملازمة اذ يجوز ان يكون لها لكل بدن
من المزاج المخصوص مناسبا نوع مناسبة لنفس مخصوص وثالثها انه يشهد حكمنا على الجزئي
بالكلي باتحاد مدركهما فان الحكم يقتضي تصور الطرفين ولا شك ان مدرك الجزئيات
جسم كالذائقة للطعوم واللامسة للملموس بديهة وبدلالة لكون مدركه الحيوانات هذه الاعضاء
فانه لا فرق بين الانسان وسائر الحيوان في ادراك الجزئيات فيكون مدرك الكليات ايضا
كذلك بحكم شاهد الاتحاد نقول كما ان المحسوسات تجتمع في الحس المشترك لمصلحة لا يمكن
الا بالاجتماع فكذلك يجوز ان يجتمع الجزئيات والكليات في النفس لمصلحة الحكم بينهما سواء قلنا
ادركت الاعضاء الحاسة الجزئيات اولا ثم احضرتها النفس للمصلحة المذكورة او قلنا
ادركتها النفس اولا والاعضاء ليست الا آلات فان لزمنا على الاول ادراك مدرك
واحد مرتين فاي باس به اذ لا دليل بنفيه ولا وجدان يكذبه كما في ادراك الحس المشترك
مثلا او لزمنا على الثاني اثبات النفس المجردة للعجماء ايضا والفرق بينها وبين
الانسان مع القطع بعدم التفاوت في ادراك الجزئيات بينهما فنختار الفرق ونمنع القطع

نعم

اصل

بعدم التفاوت فان القطع ليس الا في الاشتراك في الادراك واما في كيفيته فلا فان كون ادراكنا
بحيث يجتمع معه ادراك الكليات نعم فارق وكيفية ادراك العجماء غير معلومة لنا لا بالوجدان ولا
بالبرهان فكيف نقطع بعدم التفاوت ورابعها انا نصف حقيقتنا المشار اليها في لسان كل احد
بانا بصفات الاجسام كالقيام والقعود والغيبة والحضور والموصوف بخواص الاجسام جسم
قلنا فيلزم ان يكون النفس الواحد بالشخص عين كل من الاعضاء المتخالفة فانا نسند الى انفسنا
كثيرا من الاوصاف الاعضاء المختصة بها كالبطش والمشي وغيرها والحكمة ان النفس اصل وسلطان
في البدن وهو مع اعضائه واجزائه الآت ومسخرات لها فكل فعل او تركها لا يكون الا بامر ونهي
منها فلذلك ما يسند الكل منها اليها كما يسند الى السلطان تصرفات اعوانه بامره هذه تمسكات

مطلب بيان اثبات تجرد النفس

نفاة تجرد النفس واما مثبتوه فقد تمسكوا ايضا بوجوه منها انه لا شك ان من الصور
الحاصلة في العقل صورة غير منقسمة بالفعل والا لزم انقسام كل معقول الى غير نهاية بالفعل
فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة وما هو غير منقسم بالفعل من المعقولات اما ان ينقسم
بالقوة اولا وعلى الاول لا بد ان يكون الاجزاء متماثلة اذ الاجزاء المتخالفة بالماهية
تمتنع ان تتحد وحدة حقيقية والاجزاء المتماثلة انما يكون تمايزها بعوارض مشخصة وكلامنا
في المعقول الصرف وايضا الماهية المشتركة بينهما غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة فيكون محل
الصورة البسيطة المرتسمة هي فيه غير منقسم اذ انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
والعاقلة الغير المنقسمة ليست الا النفس المجردة اذ كل ما هو جسم وجسماني فهو منقسم وهذا

الغير

هو الدليل مبني على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وما استدلوا به على بطلانه فمدخول
وعلى كون التعقل بحصول الصورة وهو غير مسلم ايضا لما لا يجوز ان يكون التعقل تعلقا
مخصوصا بين العالم والمعلوم بمثابة المعلوم عند العالم وهو امر اعتباري غير متصف بالحصول
والحلول وما قيل من ان المعدوم بل الممتنع متصور ويحكم عليه باحكام ثبوتية فاذا لم يكن
التصور حصولا ووجودا في العقل يلزم الثبوت لغير الثابت فمدفوع باحتمال ان يكون وجود

حضر

صور المعدومات في المجردات ويكون معلومة لنا بلا التفات اذهاننا اليها مع ارتفاع الحجب الحاجبة
بيننا وبينها فلا يرد ما يقال من ان وقوع العلم تارة وعدم وقوعه اخرى على ذلك التقدير
ترجيح من غير مرجح لانه من المعلوم ان التفات الاذهان وارتفاع الحجب يختصان بوقت دون وقت فمن
اين يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى تقدير تسليم الامرين فلا نم ان استلزام انقسام المحل انقسام
الحال قضية كلية فان الحلول اذا لم يكن بطريق السريان كحلول الالوان في الاجسام قد لا يصدق
هذه الكلية كالسطح الغير المنقسم في العمق الحال في الجسم المنقسم فيه في العرض في السطح المنقسم فيه والنقطة — والخط الغير المنقسم
الغير المنقسمة في الطول في الخط المنقسم فيه فان قيل يصدق الكلية المذكورة فيما اذا كان الحلول
في المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسم بخلاف ما اذا كان من حيث لحوق طبيعة اخرى غير منقسمة
كما في الامثلة المذكورة فان لحوق السطح للجسم من حيث انتهائه في جهة العمق وهذا الانتهاء غير منقسم
فكذا ما يلحق بوساطة لحوقه وهكذا الامر في لحوق الخط والنقطة بوساطة لحوق الانتهاء في
جهة العرض والطول قلنا صدق الكلية في الصورة المذكورة غير مسلم اذ هو دعوى مجرد
لا دليل عليه والاحتمال لا يعتد به في اليقينيات ولئن سلمنا فلا نسلم الا فيما اذا كان الحلول — فيما
من حيث ذاته المنقسمة على ان يكون لوصف الانقسام مدخل في حلول الحال ولكن لا نسلم ان ما نحن
فيه من هذا القبيل فان حلول الصور المعقولة في العاقلة على تقدير انقسام العاقلة نستبعد ان
يكون لوصف انقسامها مدخل فيه بل يجوز ان يكون للذات العاقلة اتصاف او ان يكون لذاتها
المنقسمة اي لذاتها وانقسامها بل يكون حلول الصور المعقولة في العاقلة بلحوق طبيعة اخرى
غير منقسمة ولا دليل على نفي ذلك ومجرد الاحتمال ينافي الاستدلال ولنا النقض الموردة بان القوة
الوهمية منقسمة بانقسام البدن الحالة هي فيه على قولكم باستلزام انقسام المحل انقسام الحال
مع ان كلا من المعاني الجزئية الحالة فيها مثل صداقة زيد وعداوة عمرو غير منقسمة فيجاب اولا
بان الوهمية لا يدرك المعاني الجزئية مجردة عن محالها بل يدركها معها كما قلت صداقة زيد فيلزم
التركيب في المدرك وفيه نظر لانا نقول الموهوم في الصداقة المجردة التي هي جزء من صداقة

زيد

زيد فان حلول المحل مستلزم لحلول الجزء واستلزام عدم انقسامه محله يكفينا وثانيا
بان الجزئي لا بد فيه من التركيب لانه مركب من ماهية وتشخص وفيه نظر فانه هذا التركيب
ليس الا التركيب العقلي وذا لا يستلزم التركيب الخارجي ويمكن ان يورد النقض بوجه اخرى
وهو انه لا شك ان من الاوصاف العارضة للاجسام وصفا بسيطا فان المركب
منها لا بد ان ينتهي لعوائده الى امر بسيط يحل في الجسم الحال فيه ما تركب منه ومن غيره
فالنقض بذلك الامر البسيط الحال في الجسم وارد لا محالة ولا يرد ما ورد في التهافت
اللهم الا ان يقال العداوة ليست صفة موجودة في الخارج حتى يكون حالا كحلول الاعراض
لانا نورد كلامنا في الاوصاف الموجودة ولا يقول احد بعدمية جميع الاوصاف الجسمانية
والقوى البدنية فافهم وتامل ولا يذهب وهمك الى ان بساطة الحال كما يستلزم بساطة — يستلزم انقسام صح
المحل فكذا انقسامه فيتعارض الدليل بالمعقولات المركبة لان المعاني المتعددة لا يمتنع
اجتماعها في محل واحد فلا تضاد ولا تزاحم في الحصول العقلي ومنها انه لو كانت النفس
جسما او جسمانية لكان ذي مقدار وشكل معينين فان الجسم يكون ذا اصالة والجسماني
بوساطته وحلوله فيه فيمتنع تعقل الموهوم الكلي المجرد عن جميع المقادير والاشكال المانع
عن الاشتراك بين الجزئيات ذوي المقادير والاشكال لان اتصاف المحل بشكل معين
ومقدار معين يوجب اتصاف الحال بذلك الشكل والمقدار ويرد عليه ما اورد على الدليل
الاول من احتمال كون النفس جزءا لا يتجزى ومنع كون التعقل الحصولي في العقل ومنع كون
الحلول في العقل حلولا سريانيا مستلزما لاتصاف الحال بصفات المحل من الانقسام والتشكل
والتقدير ويرد عليه ايضا منع امتناع التشكل والتقدير بالشكل المعين والمقدار المعين عن
الاشتراك بين المتشكلات والمتقدرات لان هذا المنع انما يكون اذا كان عروض الشكل
والمقدار للكلي من حيث ذاته واما اذا عرض له من قبل محله فلا فان اتصاف الكلي بالشكل
والمقدار من قبل محله لا ينافي تجرده بحسب ذاته ومطابقته للاشخاص ذوات المقادير

والاوضاع والاشكال ليس الا بحسب ذاته ويرد ايضا ان يكون الكلي المطابق للاشخاص
المفهوم المعقول بحصول صورته في العقل وبكون الصورة الحاصلة في العقل ذات الشكل
والمقدار شبح ذلك المفهوم الكلي ومثاله لا عينه والادلة الدالة على الوجود الذهني
انما تدل على وجود ما في محل ما حتى لا يلزم تمايز الحقايق المعدومة في الخارج واتصافها
بالصفات الثبوتية وتحقق وثبوت لذواتها فيكفي ثبوتها في شيء من المجردات العاقلة
فيرتفع المحذور ولا يلزم حصول المفهومات بالكلية انفسها في العقول ومنها ان النفس
تدرك ذاتها وادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فهي ليست بجسم ولا جسماني
فيكون مجردا فهو المطلوب ويرد عليه ان المقدمة القائلة ان لا شيء من الجسمانيات يدرك
ذاتها وادراكاتها ممنوعة ولا برهان لهم يدل عليها غير استقراء احوال القوى الجسمانية
ووجدانها كذلك والاستقراء لا يفيد اليقين ولا يعتد به في المطالب اليقينية ومنها
انه لو كانت النفس جسمانيا حالا في بعض الاعضاء لكانت دائمة التعقل للعضو الحالة هي
فيه او ممتنعة التعقل له لان تعقلها له ان كان بحضور ذاته لها بنفسها يكون دائما
بدوام الحضور وان كان بانطباع صورته فيها يكون ممتنعا لامتناع انطباعه لاستلزامه
اجتماع المثلين في محل واحد والتالي باطل بشهادة الوجدان اذ قد نتعقل كثيرا من الاعضاء وقد
لا نتعقل فيكون المقدم مثله فيلزم التجرد ويرد عليه ايضا منع كون التعقل بحصول الصورة
كما مر وكون الصورة الحاصلة في العقل مماثلة لذي الصورة لاحتمال كونه شبحا مخالفا
في الماهية ومنع لزوم دوام تعقل النفس للعضو الحالة هي فيه على تقدير كون تعقلها له بحضور
ذاته لها لاحتمال ان يكون شرط آخر للتعقل كالتوجه مثلا ولا يكفي الحضور فتارة
تفوت التعقل لفوات الشرط ثم على تقدير تسليم تلك الممنوعات فالا نم ليس الا حلول
احد المثلين وهو صورة العضو الحالة فيه النفس فيما يحل في الآخر وهو العضو نفسه وامتناعه
ممنوع لعدم كونه اجتماع المثلين في محل واحد ولعل لعدم كون المثلين موجودين بوجود

اصل

اصل فان احد المثلين صورة العضو وهو وجود ظلي ذهني فان السبب في استحالة اجتماع
المثلين في المحل الواحد ارتفاع التمييز بينهما ولزوم وحدة ما فرض اثنين وفيما نحن فيه
يكفي تميز الوجودين بان يكون مميزا بين المثلين فان اعترض على الاول بان الصورة
الجسمية والنوعية للعضو حالة في مادته فاذا حصل صورتهما العقلية المماثلة لهما في
ضمن الصورة العقلية للعضو المركب منهما ومن المادة في النفس الحالة في مادة العضو
لحلولها في العضو الذي تركب من المادة ومن الصورتين الحالتين فيها لزم اجتماع الصورتين
فيها الجسمية والنوعية مع صورتيهما العقليتين في مادة العضو بحكم المقدمة القائلة ان الحال
في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء يمنع تلك المقدمة فان معنى الحلول الاختصاص الناعت ومن
المعلوم ان الناعت للحال لا يلزم ان يكون ناعتا للمحل كالسرعة والبطوء الناعتين للحركة
دون المتحرك ويرد ايضا جواز ان يكون للنفس عضوا صغيرا لا يحصل صورته العقلية
في النفس فلا يدركها النفس ابدا ولا يدرك بالتشريح لصغره فلا يشهد الوجدان بتعقل
لنعقله احيانا ولا يلزم اجتماع المثلين وما يقال من انها لو حلت في العضو لحلت اما في القلب
او في الدماغ لانهما عضوان رئيسان وسائر الاعضاء مرؤوسة لها فيتعين تجردها هاهنا
وايضا هذا الدليل منقوض بتعقل النفس صفاتها فانه لا خفاء في جريانه هاهنا مع انها
قد تدرك وقد لا تدرك بشهادة الوجدان واجاب النصير الطوسي عن هذا النقض بان صفات
النفس ما كانت منها عارضة لها لذاتها فادراكها لها دائم وما كانت عارضة لها بالاضافة
الى الغير فادراكها مشروط بادراك الاضافة والاخر فقد يفوت ادراكه لفوات الشرط
وهذا الجواب مردود بانا نجد من انفسنا انا نعقل كذلك كثيرا من الصفات العارضة
لانفسنا بحسب ذواتها لا بالمقايسة والاضافة الى امر آخر كالعلم والقدرة والسخاوة
وبان الاشتراط بالامر الآخر اذا جاز هاهنا فليجز ايضا في ادراك النفس للعضو الحالة
هي فيه ومنها ان الجسم الانساني وقواها الجسمانية يعرض لها ولا فاعلها كالاول
ولا فاعلها صح

وضعف بحسب انحطاط السن والنفس الانسانية في تعقلها بخلاف ذلك فان العاقلة وان
عرض لها في بعض الاشخاص في اكثر سن الانحطاط ضعف بسبب استغراقها في تدبير البدن
واشتغالها بالكلية البدن لتناهي ضعفه وتداعي اجزائه الى الانحلال لكن تستكمل فعلها ويتم
تعقلها بحسب ازدياد السن وامتداد العمر اذا لم يعرض للقوى آفة الى ان يبلغ اكثر
سن الانحطاط فمخالفتها للجسمانيات دليل على انها ليست منها ويرد عليه بانه يجوز ان
يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للعاقلة وانسب لها فمتى ازداد السن مبتدئا
من سن الطفولية وازداد القرب الى المزاج الاوفق ازداد التعقل فاذا بلغ الى المزاج
الاوفق كمل التعقل غاية الكمال وبعده يبتدئ الضعف الى ان يكمل في اكثر سن الانحطاط
وهذا الرد ضعيف لان المعقولات يدور كمال التعقل على كمال المتعقل فاذا كان جسمانيا
فلا شك ان كماله قبل سن الكهولة الكامل فيه التعقل الناقص قبله ورد ايضا بانه يجوز
ان يكون العاقلة قوة جسمانية متصفا بصفات سائر الجسمانيات من اختلالها وضعفها
بحسب ضعف المزاج الا ان القوة العارضة لها في تعقلها في سن الكهولة بحسب كثرة التجارب
وشدة التمرة وبسبب اجتماع العلوم الكثيرة يقاوم ضعفها الطارئ لها بسبب ضعف المزاج
ويزيد عليها ويكون سببا لكمال العاقلة بحسب ازدياد السن لا بتجردها واجاب عنه الحكيم
الطوسي بان زيادة الادراك يكون على وجوه ثلثة احدها بحسب التمرن والاعتياد كما اذا
اعتاد وتمرن ادراك امر مرة بعد اخرى فانه لا شك ان صعوبة تحصيل الادراك في
المراد اللاحقة ليست في حد صعوبته في المراد السابقة وثانيها بسبب التجارب كما اذا كثر
ادراك جزئيات ماهية واحدة فتحصيل الادراك للجزئيات اللاحقة اسهل واسرع من الجزئيات
السابقة وثالثها بحسب القوة العاقلة كما نشاهده من ان الفطنة والذكاء وجودة التعقل
اكمل واتم في بعض النفوس من الآخر فنقول ان عاقلة الانسان اتم وجودا بحسب الوجوه الثلثة
في سن الانحطاط منها في سن النمو والازدياد وقوة الحاسة الجسمانية اجود ادراكا بحسب الوجهين الاولين

دون

دون الثالث فيكفينا في الدلالة فوة العاقلة وجوده تعقلها بحسب الوجه الثالث في سن الانحطاط
ولكن المانع ان يمنع قوة العاقلة بحسب خصوص الوجه الثالث ونقول لا نشاهد من انفسنا وسائر
الافراد الا قوة التعقل وجودته في ذلك السن ولا نكون تلك الجودة بحسب الوجوه الثلثة معا
فلا نشهد عليه وجداننا يقينا ومن ادعى هذا من نفسه فدلالته مقصورة على نفسه لا يتجاوز غيره
ومنها ان كل قوة جسمانية يوهنها تكرر الافعال وعملها تكثر الاعمال يجد كل احد عند مباشرة
الاعمال الشاقة البدنية وعند احداق الباصرة الى الخطوط الدقيقة مثلا وعند القاء
الاسماع الى استماع الاصوات الجهيرة حتى اذا صرف كل حاسة الى احساس شيء قوي من محسوساتها
يكاد لا يحس شيئا تماما دونها مثلا من ذاق حلاوة العسل لا يحس حلاوة عقيبه في الفواكه ومن شم
رايحة المسك زمانا يكاد لا يحس بعد زمانه وكذلك سائر القوى ربما يكل بمزاولة الاعمال وربما
يبطل وايضا تاثيرات القوى الجسمانية لا ينفك عن تاثر وانفعال فان القوى الدراكة الحساسة
منتقش بصور المحسوسات والمحركة لا يتم تحريكها الا بتحركها بمحالها فاذا كانت خاصة الجسمانيات
كذلك فالعاقلة لا يكون منها لتخلف تلك الخاصة عنها لانه من زوال الانظار والافكار والدقائق
يكون اقدر من البطالين العطالين على ادراك الحقائق الكلية والدقائق الفكرية ويرد على
الوجه منع تخلف تلك الخاصة عن العاقلة غاية الامر انها لا امتيازها عن سائر القوى الجسمانية بكمال
القدرة وتمام القوة لا يحس بكلولها ولا يظهر ملالها وان طرء عليه الكلال في نفس الامر فان قلت
كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع ما يظهر من زيادة القدرة على الادراك مع الممارسة على العلوم
والافكار قلت القدرة بسبب التجربة والاعتياد لا ينافي الضعف والعجز بحسب الذات كما يشاهد
من زيادة القدرة على الاعمال الشاقة في الممارسين من اهل كل حرفة مثل النجارين والذراعين
وسائرهم بخلاف المتنعمين المستريحين مع ثبوت كلال قواهم وضعفها لانهم من كثرة الاعمال فوق
عاداتهم ومنها ان الاعضاء البدنية دائما في التحلل والتبدل فان كلا منهما تارة ينمو
ويسمن وتارة يذبل ويهزل وايضا الحرارة الغريزية والعارضة بسبب الاشياء الداخلة والخارجة

مثل الحركات البدنية والشعاعات الكوكبية دائمة التحليل والقوى الغاذية بايراد البدل
لما يتحلل دائمة التبديل فاذا كان حال الاعضاء كذلك فالقوى الحالة فيها ايضا كذلك اذ
تبدل المحل يوجب تبدل الحال ومن المحقق عند كل انسان والمعلوم بالوجدان ان النفس
الانسانية تبقى من اول العمر الى آخره على وحدتها وتعينها بلا تبدل ولا تغير فهو ليس
بجسم ولا جسماني ويرد عليه انه يجوز ان يحفظ الله القادر المختار الاجزاء الاصلية
المخلوقة من المني التي يعبر عنها بالنفس عن التحلل والتبدل وما ذكر مبني على اصل الايجاب
وسيعرف بطلانه وعلى تسليم هذا الاصل يجوز ان يكون في تلك الاجزاء لانعقادها من
اصل المني خاصية يمنع التحلل والتبدل بخلاف سائر الاعضاء المتكونة من الغذاء العارض
ولكن النقض بالبهائم فغير وارد فانا لا نقطع ببقاء ذواتها من اول نشأتها الى العلو كما
بتعينها فان سبب القطع في انفسنا الوجدان ولا هناك ذلك ولما حكمنا بان هذه البقرة
هي العجل التي تولدت من البقرة الفلانية منذ عشر سنين فيجوز ان يكون حكما مجازيا
بحسب الاجزاء الاصلية الباقية لا حكما ببقاء التعين بعينه في المجموع المركب بخلاف ما
نجد من انفسنا من البقاء الشخصي الحقيقي لانفسنا ومنها ان الواحد الانساني التشخص
يحكم بان للانسان حواس عشرة خمس ظاهرة وخمس باطنة تعين ادراكات كل
منها ويحكم بان لنا امورا كلية يدرك بها الامور الكلية ويحكم بان كلا من هذه يغاير
كلا من الآخر وكذا ادراك كل منها يغاير ادراك كل من الآخر ويحكم بان كلا منها
مدرك وهذه الاحكام يدل على ان في الانسان امرا جامعا بين انواع الادراكات
الظاهر والباطن باقسامها العشرة والجزئي والكلي ولا يتصور هذا الاجتماع
في عضو من الاعضاء ولا في قوة من القوى الحالة فيه فهو نفس مجردة قيل عليه لم لا
يجوز ان يكون في البدن قوة جامعة بجميع الادراكات ويكون سائر القوى آلات لها
تحذيها كما كانت الحس المشترك مجمعا لادراكات الحواس الظاهرة ولما لا يجوز ايضا

ان يكون النفس الجامعة جسما لطيفا خارجا من البدن يستخدم البدن باعضائها وقواها ولا
قاطع يمنع من هذين الاحتمالين من دلالة او بديهة ومنها ان النفس تتصور غير المتناهي
بحسب المقدار وبحسب العدد ولا شك ان التصور هو الحصول في النفس واذا حصل اللامتناهي
في جسم او جسماني يكون ذلك الجسم او الجسماني غير متناه اذ لا معنى لغير المتناهي الا ما حصل
فيه اللاتناهي ومن المعلوم انه لا شيء من الابدان الانسانية ومن قواها الحالة فيها
امر غير متناه وفساده ظاهر فان الحصول في العقل ليس بحصول اصيل بل هو حصول
ظلي لا يترتب عليه اتصاف ما حصل فيه به والا لزم ان يكون العالم المتصور للجهل جاهلا
والجاهل المتصور للعلم عالما والمتصور للوجوب واجبا والامتناع ممتنعا وقريب
من هذا الوجه ما يقال من ان النفس يتصور السواد والبياض معا حين يحكم بينهما
بالتضاد فلو كانت مادية لزم اجتماع السواد والبياض المتضادين في محل مادي
اذ الامتناع في اجتماعهما في محل قابل للاتصاف بهما والمادي هو القابل لا المجرد
لانا اذا قلنا بانقسام المحل وحصول كل من الضدين في قسم منه غير القسم الحاصل فيه الآخر
لعقلنا بعدم الاجتماع الحاكم بثبوته حكم بحكم حاكم واحد بالتضاد بينهما ويرده ايضا
كون الحصول في العقل حصولا ظليا لا اصليا والا لامتنع اجتماعهما في النفس
المجردة ايضا ولما قيل من ان الممتنع ليس الا الاجتماع في محل قابل للاتصاف
بهما فليس بشيء فانه لا معنى لقابلية شيء للاتصاف بشيء الا جواز حصول الشيء
للشيء الاول والحصول فيما نحن فيه واقع فضلا عن الجواز واورد في رده وجه آخر
وهو انه يجوز ان يكون النفس قوة مادية ولها قوى اخر خادمة لها ويحصل كل من
الاضداد في قوة على حدة ويكون جميعها حاضرة للنفس بعين حصولها لكل منها في قوة على
حدة وتلاحظ كلا منها من محله ويحكم بينها باحكام كلية ومنها انه لو كان النفس مادية
لكان منقسما اذ كل جسم او جسماني كذلك فيجوز ان يكون العلم بشيء واحد حاصلا في جزء منه غير حاصل

فى الافراد لا تضاد حين اختلاف المحل فيقوم الجهل بالجزء الغير الحال فيه العلم فيلزم ان يكون
الشخص الواحد عالما بشىء وجاهلا به فى حالة واحدة ولا شك فى استحالته وما لزم تلك الاستحالة
الا من كون النفس جسمانيا فهى مجردة ويرد عليه اولا منع كلية انقسام كل جسمانى لم لا يجوز ان يكون
جزء لا يتجزى كما ذهب اليه البعض ومنع جواز قيام العلم بجزء والجهل باخر وما ذكر من انتفاء التضاد
حين اختلاف المحل لا يدل على ذلك اذ اسباب امتناع الاجتماع بين الاشياء لا ينحصر فى التضاد بحسب
وحدة المحل بل يجوز ان يكون الاوصاف القائمة بالمحال المتعددة متمانعة بحسب الوجود لكن فى هذا
الاحتمال نظر لان عدم التمانع بين علم زيد وجهل عمرو يدل على انه لا تمانع بين العلم والجهل
بحسب الوجود ويجوز ايضا ان يكفى فى كون النفس عالما بشىء حصول صورة ذلك الشىء فى جزء من
اجزائها فلا يتصف بالجهل بذلك الشىء بعدم حصول صورته فى اجزائه الاخر كما ان
فى العلم الحضورى يكفى حضور المعلوم بنوع حضور ولا يلزم حلوله فى جميع اجزاء العالم ومنها
ان النفس يقوى على افعال غير متناهية كما يتصور مراتب الاعداد والاشكال الى نهاية ولا شىء
من القوى الجسمانية كذلك فهى ليس منها ويرد عليه بعد تسليم كون العلم فعلا لا انفعالا ان انه
ان اريد بقوة النفس على افعال غير متناهية القدرة دفعة فممنوع بل معلوم عدمه بالوجدان وان
اريد انه كلما ادرك لا يتناهى ادراكه بل يقوى فى كل مرتبة على ادراك اخر فهذا المعنى يمكن فى القوى يتناهى
الجسمانية ايضا فان المتخيلة اذا تخيلت الاشكال بعد الاشكال لا ينتهى الى حد يعجز بعدها عن
تخيل اشكال اخر وهذه اثنى عشر وجها احتج بها الفلاسفة لتجرد النفس الناطقة فكل منها ليس بحيث
يثبت بها المطلوب ثبوتا قطعيا يسلم عن المناقشات ويندفع عن المجادلات كما عرفت ما ورد
على كل منها من المنع والنقض وانا اقول لا اقل من ان يكون كل منها بمرتبة قرينة وليس ببعيد
ان يحصل من اجتماع تلك القرائن علم قطعى او قريب منه واكثر الممنوع المذكورة احتمال عند
العقل لكن لا يقبله الحدس والانصاف بل يحكم الحدس عند الانصاف بتجرد النفس الانسانية
فان التعقل لا شك انه نوع حصول وحضور للمعقول فى العاقل فان كان الحد يناسب العلوم والادراكات

الى المعقول بكلمة فى الدالة على الظرفية ببديهة عقل من غير فكر وروية فيحيط العاقل بالمعقول اتم نوع
احاط بحكم الظرفية ولحاظ النفس المادية الكثيف المتضيق غاية التضييق بتراكم تعينات سفلية مكانية
وتكثر تشخصات هيولانية مكانية للمفهومات الكلية المطلقة الواسعة بجزئياتها الغير متناهية كل منها
مثلا ما فرضنا احاطته به امر لا يقبله العقل بخلاف المجرد عن كثافة المادة فانه وان كان جزئيا متعينا
لكن ليس بهذه الكثافة والضيق الا ترى تشكل الملك والجن باشكال مختلفة وهو من اثر الاطلاق
والسعة مع ان حقيقتها اجسام لطيفة على ما قيل فاذا كان هذا حال الجسم اللطيف فما ظنك بالمجرد المحض
وكذلك حضور المفهومات الكلية المجردة للشىء المادى كيف يتصور مع انه لا مناسبة ولا مقابلة ولا مقارنة
ولا مقارنة بينهما بوجه صورى فان المجرد لا صورة له ولا معنوى فان التجرد والمادية بينهما بون
بعيد وهذا كما قال الشاعر ايها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان هى شامية اذا ما استقلت
وسهيل اذا استقل يمانى فان قلت كيف يدرك المجرد الماديات قلت لا جرم يحتاج الى توسط الات
جسمانية تكون لها مناسبة بما يدرك بها فان قلت فما تقول فى ادراك البارى جزئيات العالم بلا الات ووسائط
وحضورها بين يديه مع ان البون ابعد فى ذلك البين قلت هذا امر لا يدرك العقول ولا يوصل
اليه الا بالوجد والوصول فان اردت التنبيهات بالاشارات والتلويحات بالاعتبارات فاعلم
ان احاطته كاحاطة الكليات بالجزئيات وحضورها بين يديه كحضور المقيد بين يدى المطلق
ولا يتصور هذه الحالة فى النفس الجزئى بالنسبة الى سائر الكليات ولو كانت مجردة ثم ان العمدة فى هذا
الباب اعنى فى معرفة تجرد النفس الذوق والوجدان والشهود والعرفان فان من صفا استعداده فى
اصل فطرته واحتظ فى عالم الارواح برش النور من حضرته ثم هذبه بالرياضات والمجاهدات وتخلص
عن اسر كفار الشهوة والغضب وسائر ذمائم الصفات تداركته العناية الالهية وجذبته الحضرة
الاحدية فينسلخ روحه ونفسه الناطقة عن جسده كما ينسلخ الحية من جلدها فيقع له انسلاخات
شريفة ومعراجات لطيفة وينظر الى عوالم الانوار السبوحية والى معارج الفضاء القدوسية ويبقى
بدنه كانه جماد الى ان يرجع الروح عن قريب او بعاد ولذلك ذهب المتصوفة الى تجرد النفس ووافقوا الفلاسفة

في هذا المذهب والمعاد الروحاني وان خالفوهم في اثبات المعاد الجسماني قال الشيخ الشهاب
الدين في بعض رسالته ان الانسان اذا ارتبط بار وحانيا يكاد يشترط عالم ما لاينتاهى
وهذه الخاصة لا يكاد توجد في الاجسام والجسمانيات وهذا كلام لا يتشكك من له ذوق
ووجدان في صدوره عن ذوق ووجدان وفي النصوص ما يفهم منه التجرد مثل قوله تعالى و
يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فان صرف الجواب عن بيان حقيقة الروح الحياة انه
من امر الله وقد جرى السوال عن ماهيته ليس الا لان ماهيته لا يدركه بالعقول ولا تفي العبارات
على بيانه فهذه الحالة لا توجد في الجسمانيات وايضا المراد من الامر ما يوجد بمجرد امر الله بلا تعلق
بمادة تعلق الحلول حتى يحتاج حلولها على حلول صور سابقة على التعاقب والتوالي بحيث يكون
حلول كل منها في تلك المادة معد الحلول هذا ولا يحصل حلول هذا حتى يتم وينقضي جميع الصورة
السابقة المعدة والدليل على ان المراد من الامر ما قلنا جعله مقابلا للخلق في قوله تعالى
الا له الخلق والامر فان المراد من الخلق المادية على ما قيل واضافة الله الروح الى نفسه في قوله تعالى
ونفخنا فيه من روحنا يشير الى ذلك قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه
اسفل سافلين وقوله عليه السلام اول ما خلق الله روحي وامثال ذلك من الايات والاحاديث
كلها اشارة الى التجرد بفهم العلماء بالله المطلعون على اسرار الكتاب المبين الواقفون على
ظواهر القران وبواطنه الى ان ينتهوا الى الحد والمطلع ثم ان الفلاسفة لما قالوا بتجرد النفوس
الانسانية واحتجوا عليها بالحجج المذكورة قالوا بانها ابدية لا يقبل العدم بل يبقى بعد خراب
البدن ويعود الى التجرد المحض بعد ما تعلق بالبدن تعلق التدبير فذلك هو المعاد الروحاني
فنورد الادلة التي استدلوا بها على بقائها بعد خراب البدن وامتناعها عن العدم حتى
يتم اثبات المعاد الروحاني على طريقتهم فصل في استدلال الفلاسفة على ابدية النفوس
البشرية اقول ما نقل عنهم في اثبات هذا المطلب وجهان احدهما انه لو لمكن انعدام النفس بعد
الوجود فلا بد ان يكون له سبب لان كل ممكن لا بد ان يستند الى سبب فذلك السبب لا بد ان يكون امرا

وفي النصوص ما يفهم منه تجرد النفس الناطقة

اختلف مثبتو المعاد في كيفية

المراد بالامر ما يوجد بمجرد امر الله تعالى بلا تعلق بمادة تعلق الحلول

فصل في استدلال الفلاسفة على ابدية النفوس البشرية

وجود

وجوديا او عدميا ونعني بالوجودي والعدمي ما يكون السلب مفهومه او داخلا فيه وما لا يكون
كذلك فالوجودي لا يكون علة لعدم النفس الا للممانعة بين ذلك والنفس اذ بدون الممانعة لا يتصور
علية احد الشيئين لعدم الاخر والممانعة الا بحسب المحاذاة والمحل وكلاهما لا يتصوران في النفس
لكونها غير مكاني وغير حال في المحل فتعين ان يكون العلة لعدم النفس عدميا والعدمي الذي يكون
علة لعدم النفس لا بد ان يكون عدم شيء من علل وجود النفس اذ من المعلوم ان غيرها من الاعدام
لا يقتضي عدم النفس والنفس لما كانت مستندة الى الواجب والى الجواهر المفارقات على مذهبهم
لا يجوز ان يكون ذلك العدم العلة الفاعلية لانه لا يتصور العدم للواجب ولا للمفارقات لوجوبها بوجوب
الواجب ولا عدم العلة الصورية ولا عدم العلة المادية لان النفس بسيطة ليس لها علة مادية ولا
صورية ولا عدم العلة الغائية لصدور النفس عن الموجب بالذات على اصلهم فتعين ان يكون عدم
الشرط فذلك الشرط لا بد ان يكون عرضا قائما بالنفس لان الجوهر والعرض المباين لا يعقل ان يكون
عدمه علة لعدم جوهر اخر مباين لهما فالعرض القائم بالنفس متاخر وجوده عن النفس فلا يمكن
ان يكون شرطا للنفس وقد ثبت انه عدم الشرط وهذا الاسلوب في تقرير هذه الحجة مما تفردنا به
وهذا افيد واحضر مما قرره الجمهور من ان عدم العرض القائم بالنفس لما ان يشترط في اعدامه
للنفس انقطاع العلاقة بينهما وبين البدن او لا يشترط فان لم يشترط فاولى الا عرض بذلك الكمالات
النفسانية مع ان عدم علية معلوم بوجود النفس القديمة الكمال والمتصف بالنقايص والرذائل وان
اشترط في ذلك انقطاع العلاقة بينها وبين البدن وتلك العلاقة اضافة مخصوصة للنفس بالنسبة
الى البدن ومن المعلوم ان الاضافة العارضة للشيء لا يوجب تغيرها انعدام ذلك الشيء فلا بد ان لا
يكون لانقطاع تلك العلاقة مدخل في علية عدم العارض للنفس لها فنعود الى القسم الاول وقد
ابطلناه هذا ما لخصناه بوجوه كثيرة من تقرير هذه الحجة المذكورة في الكتب المعتبرة مثل التهافت
للفاضل الشهير بخواجه زاده تغمده الله بانواع النعيم ولخصرية تقريرنا غني عن البيان ولما
افيديته فلا تنه نسليم عن النقوض الموردة على المقدمات الزائدة التي طوينا ها على التقرير التي

لا يتصور

احترناه من اراد الاطلاع على التفصيل فليطالعها هناك وقد اورد على هذه الحجة اختيار
كون علة العدم وجودياً وكون العلية بطريق الممانعة اما بحسب المكان او بحسب المحل بناء على عدم
ثبوت امتناع كونها جسماً او جسمانياً على ما عرفتهما ورد على الادلة المورودة هناك وقد اورد ايضا
منع انحصار علية الوجودي لعدم شيء في ان يكون بطريق التمانع والتزاحم على المكان او على المحل
بناء على جواز كون الوجودي مقتضياً بحسب الذات عدم شيء آخر مع قطع النظر عن الممانعة
بحسب المكان او المحل كما جاز اقتضائه وجود شيء ويتجه عليه ايضا منع امتناع كون الجوهر والعرض
المباينين شرط الوجود جوهر آخر مباين لهما حتى يمتنع كون عدمهما علة لعدم الجوهر
الآخر ويتجه ايضا جواز كون البدن شرطاً لوجود النفس فانه غير مباين لها فيعدم النفس
بانعدام البدن وفساد مزاجه وايضا يجوز ان يكون العدم الذي هو علة لعدم النفس عدم العلة
الغائية وقد قيل انه صادر عن الفاعل الموجب فباطل بل الواجب سبحانه قادر مختار موجد
ما اوجده الى ما شاء وعلم المصلحة في وجوده بعدمه اذا علم المصلحة في اعدامه ودلت على الايجاب
ستري ما فيه واما الايرادات التي يورد على المقدمات المستدركة التي طويناها فقد طويناها
كذلك وكذلك التي يورد على حصر العلة في الوجودي والعدمي بناء على ان المراد بالوجودي والعدمي
اي معنى من معانيهما التي يطلقان عليهما انهما بمعنى الموجود والمعدوم او الوجود والعدم او غيرهما
فقد تركناها اذ قد كفينا امرها بتعيين معنى الوجودي والعدمي وترتيب الحجة على ذينك المعنيين
المرادين كما لا يخفى على من امعن في تقريرنا الحجة وتقرير الآخرين وثاني الحجتين انه لو امكن طرح
العدم والفساد عليها فلا بد من قابل يقبل الانعدام بالقوة قبل ان يطرء عليها اذ كل ثابت بعدما
لم يثبت فحاله كذلك وذلك القابل لا يمكن ان يكون ذات النفس لضرورة اجتماع القابل مع المقبول
والنفس لا تبقى مع طرو العدم عليها ولا البدن فان الشيء لا يكون محلاً لقبول ما هو مباين له اي غير
متعلق حصوله بخلاف وجود النفس ابتداء فان تعلق النفس بالبدن لما كان متوقفاً على وجودها
في نفسها ثبتت العلاقة والارتباط بينه وبين البدن فصح ان يكون البدن محلاً لقبوله وانقطاع تعلقها

عن

عن البدن لما لم يكن متوقفاً على انعدامها في نفسها لم يثبت العلاقة والارتباط بين انعدام النفس
والبدن ولم يصح كون البدن محلاً لقبوله وغير البدن اولى بالمباينة فاذ لا قابل للعدم فلا عدم فهي
ابدية ممتنع طرو العدم عليها والجواب ان القابل لانعدام النفس هو النفس ذاتها اذ القابل المحل لصفة ليس
الا موصوفها واما قولهم يلزم اجتماع القابل مع المقبول فمسلم لكن حيث كان تحقق الصفة والعدم لما لم يكن
له تحقق الا في الذهن فالنفس يجتمع معه في الوجود الذهني وان انعدم في الخارج وايضا يجوز ان يكون النفس
حالاً في جوهر مجرد غير مادي يكون ذلك الجوهر قابلاً لانعدام النفس ويكون النفس مركباً من جوهرين
غير ماديين احدهما حال في الآخر ويكون انعدام المركب بانعدام الجزء الحال ويكون القابل لذلك العدم
الجزء الذي هو محل فان قلت فعلى ما قلت يثبت بعد البدن بقاء جوهر مجرد وهو المطلوب قلت
لا يتم المطلوب بهذا القدر اي بقاء جوهر مجرد مطلقاً بل لا بد من بقاء جوهر مجرد مخصوص يعبر عنه كل احد
بقوله انا وهذا لا يثبت بهذا اقول وايضا لا يندفع النقض باجراء الدليل في وجود النفس ابتداء بما فرق
به بين وجودها اولاً وعدمها طارياً اذ وجود النفس في ذاتها مقدم رتبة على تعلقها بالبدن والتعلق
طار ومتاخر عنه وقبول الشيء مقدم عليه فلا بد لوجود النفس في ذاتها من قابل مقدم عليه ولا يمكن ان
يكون ذلك هو البدن لان البدن في تلك المرتبة مباين للنفس فان امكن في وجود النفس ابتداء بلا قابل حامل للوجود
بالقوة فليمكن ذلك في العدم الطاري ايضا بل هذا اولى بهذا الامكان من الوجود فان القابل للوجود لازم
منه للعدم والاشبه الاقرب بالاصول الفلسفية ان يقال في هذا المقام ان المبدء الحق تعالى جواد لم يزل
وفياض لا يزال لا يبقى شيء من الخيرات الممكنة الا ويفعله ولا شيء من الشرور والقبائح يصدر عنه و
الوجود خصوصاً وجود النفوس المجردة خير محض فاذا اوجدها المبدء حيث امكن بحسب اجتماع شرائطه
وارتفاع موانعه وكمال استعداده فلا يعدمها بعد اذ العدم شر محض لا يفعله الفياض الاكرم
الضرورة الداعية الى الفناء كما في اعدام الابدان بحكم تناهي فعل القوى الجسمانية في ايراد بدل ما يتحلل من
الاجزاء الموجب لفساد الاعتدال الحافظ للبدن عن التعفن والتحلل بالكلية اللازم للعناصر المتضادة
ما لم يحفظ الاعتدال المذكور او بحكم القواسر والحوادث الموجبة له اللازمة من تضاد المتضادات وتنافر

وتنافر المتنافرات وعالم التجرد على ان يحوم حولها تأثيرات امثال هذه الاسباب فلا يلحق ذواتها
اعدام بل تبقى ببقاء الفياض المطلق على الدوام الا ان هذه المقدمات مبنية على اصلهم الفاسد من
اثبات الايجاب ونفي الاختيار مع انه يرد عليها نقوض لغرض قد اضربنا عن ذكرها لسبق تفصيل
منا في امثالها مع قلة جدويها فصل في مقامات الفلاسفة في امر المعاد واعلم ان الفلاسفة
لما اثبتوا تجرد النفوس الانسانية على زعمهم ثم احتجوا على وجوب بقائها وامتناع فنائها فلزم
على تقدير ثبوت هذين المطلبين ثبوت المعاد الروحاني لان للنفوس لذات والام روحانيين
مختصتين بها كما ان لكل من الحواس لذة والما مختصين مناسبين لها كالاشكال الحسنة والصور
المليحة الملذة للباصرة والهيئات القبيحة المولمة لها وكالنغمات الطيبة الملائمة للسامعة والاصوات
المنكرة المنافرة لها وكالمطعومات الحلوة المشاهرة للذائقة والماكولات المرة المنفورة لها
وكالروايح الفايحة الصالحة للشامة والنتن المنافر لها وكالسطوح اللينة الناعمة الموافقة
للامسة والخشنة الغليظة المخالفة لها وكذلك لكل من الحواس الباطنة لذة مناسبة والما منافيا
فلا جرم يكون للنفوس المجردة العاقلة لذات والام ملائمة ومنافرة لان اللذة ادراك ونيل
لوصول ما هو خير وكمال والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة
وشر ولا شك ان نسبة النفس الناطقة لتبديلها وموجدها باتصافها بادراكات حقة كلية يقينية
وارتسامها بحقايق الموجودات خصوصا العالية الشريفة منها مثل المجردات المفارقة والنفوس
السماوية والاجرام العلوية وفي بيان الحالة فيها الى ان ينتهي الى العناصر البسيطة الكلية الكونية
ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية بل الاوصاف الالهية الواجبية وتحققها
بحقائق كالية وتخلقها باخلاق حسنة مرضية كمال وخير بالنسبة اليها وتبطلها باتصافها
باضداد ما ذكرنا كلها او بعضها او تعطلها بالخلو عنها آفة وشر بالنسبة اليها وفي استعداد
النفس صلاحية للتحلي بكل منها والتخلي عنها وكما ان الكمالات المذكورة القابلة لها النفس
اقوى واشد والم والذ مراتب كثيرة ومدارج كبيرة بالنسبة الى ما يعد كمالا ولذة بالنسبة الى الحواس فكذلك

عند المدرك من حيث هو خير وكمال صح

ادراك

ادراك النفس اتم واكمل بالنسبة الى ادراكاتها لان كلا من الحواس لا يدرك الا الصورة الجزئية
الشخصية من غير تفصيل وتحليل الى اجزائها واطلاع على ذاتياتها واعراضها وسائر جهاتها
وصفاتها بخلاف النفس الناطقة فانها محيط بجميعها ولا شك ان الادراك على وجه الاحاطة
والتفصيل اتم واقوى من ادراك جملي صوري وادوم لان ادراك الحواس مشروط بوضع معين
كالمقابلة والمقاربة والمقارنة فكثيرا ما يتبدل الوضع المشروط به الادراك فيزول الادراك
بخلاف ادراك النفس فانه يبقى ببقائها فان الآلات البدنية والافعال الصادرة عنها ليست الا معدات
لادراك النفس لا شرائط له فانا نرى بقاء الادراكات الكلية في النفس بعد زوال الاحساسات
الجزئية عن الحواس بل بعد بطلان القوى الحساسة ايضا فتبقى ببقاء العلة الفاعلية التي هي العقول
الفعالة على اصل الفلسفة والواجب الحق تعالى على المذهب الحق وببقاء العلة القابلة التي هي ذات
النفس اذ بقاء العلة التامة يوجب بقاء المعلول فاذا كان ادراك النفس اتم واقوى وادوم
وابقى ومدركاتها اشرف واعلى فلا جرم يكون لذتها اكمل واوفى والمها اوجع واحرى ومما
يدل على كمال لذتها بالنسبة الى اللذات الحسية كون حال الملك والانسان اشرف من حال البهائم
والانعام فان فضلهما عليهما ليس الا للذات العقلية والادراكات الكلية لاشتراكهما في اللذات
الجسمية والاحساسات الجزئية بل ولكون بعض البهائم اسعد حالا منهما بالنسبة الى الاحساسات
وايضا اللذات الباطنة اعلى واثر عن اعظم اللذات الحسية كالحشمة والجاه فانه مؤثرة على جميع
اللذات الحسية خصوصا عند اهل الهمم العلية فانه قد يترك جميع اللذات البدنية ويرتكب المشقات
المتعبة حتى المخطورات المخيفة لينال الحشمة والرياسة وبعد جهد قد يناله وقد لا يناله وبعض المكارم
التي هو الم محض ظاهرا موثر عند الكارم للذة واحدة باطنة كما ان بعض الكارم يؤثر على نفسه
الغير عند شدة حاجة وضرورة فاقة ويصرف ما في يده الى الغير ويقاسي شدائد الفقر ويتلذذ
مع ذلك بذلك الايثار وقد يقع ايثار اللذة الباطنة على الشهوات الظاهرة في الامور الدنية الخسيسة
مثل اللعب واللهو وكلمات اللغو فاذا كانت امثال هذه اللذات الباطنة متخيرة مؤثرة عند العقلاء على الشهوات والملذات الحسية فاللذات العقلية

لا شرائط له صح

الصرفة احق واولى بالرجحان فانها اعلى مراتب اللذات الباطنة كما ان الالم الروحاني مثلها بالنسبة
الى الجسماني فقد تبين مما ذكرنا ان النفس بعد مفارقتها عن البدن بفساد اعتدال المزاج الذي
بسببه صلح وصح تعلق النفس المجردة به تبقى مجردة مدركة بالادراكات التي اكتسبتها بواسطة
البدن عند تعلقها بها فلما كان الادراك منحصرا في ادراك ملائم او منافر وادراك الملائم
لذة وادراك المنافر الما فلا جرم يكون حال النفس منحصرا في اللذة والالم فكل نفس اما ملتذ
محض واما متألم صرف او مختلط وممتزج حاله بين اللذة والالم فالملائم والمنافر للنفس
لا يكون الا بحسب القوة النظرية او القوة العملية اما الملائم بحسب القوة النظرية فالادراكات
الحقة الجازمة اليقينية خصوصا الجلية الشهودية الذوقية المترقية من مرتبة علم اليقين الى
عين اليقين ومنه الى حق اليقين خصوصا المتعلقة بالمدركات الشريفة العلية مثل الحقائق
المحيطة الكلية والعقول الفعالة والصفات الالهية والكمالات الربانية والمنافر ما
يضاد ذلك من مراتب الجهل الجهل المركب والبسيط والشبهات والتشكيكات والاوهام والخيالات
الباطلة خصوصا المتعلقة بالامور الشريفة المذكورة والملائم بحسب القوة العملية الملكات الفاضلة
والاخلاق الحسنة الملكية المرضية المنبعثة من الميل والانجذاب الى الحضرات العلية والمبادي
الشريفة والاعراض عن الانهماك في الشهوات البدنية واللذات الحسية والتنزه عن التلطخ
بالهيئات الرذيلة البهيمية والدناءة الطبيعية البدنية والمنافر بحسبها ما يضاد
ذلك من الخصال الخسيسة والعادات الخبيثة المستحكمة بالمزاولة على الاعمال الرذيلة والمواظبة
على الافعال السيئة والالف بالشهوات الفاسدة الفانية وهجر الباقيات الصالحات السنية
السامية والعكوف على الباطل واختيار العاجل على الآجل وحب الفاني والزائل ونسيان
الحق الموجد الفاعل ثم اللذات والالام التي هي بحسب القوة النظرية يبقى ويدوم لا يزول
ولا يفنى فاللذة بها فوز دائم ونعيم مقيم قائم صاحبها فيها خالد ابدا ومتنعم ملتذ دائما
سرمدا وكذلك الالم عذاب مهين وخزي عظيم فهو منغمس [illegible]

الابدي

الابدي واما الالام التي بحسب القوة العملية فلا يبقى ولا يدوم بل يزول بعد زمان طويل او قصير
بحسب رسوخ الهيئات البدنية واستحكام الميل الى الشهوات الحسية فان تلك الهيئات والشهوات امور
خارجة طارية مخالفة لما يقتضيه ذات النفس وما اقتضته الا الطبيعة العنصرية والقوة المزاجية
ثم سرت اثارها الى النفس بسبب الارتباط والتعلق الثابتين بينها وبين البدن فمثل هذه الملكة
تزول بعد زوال السبب يوما بعد يوم على سبيل التدريج كزوال القوة المتحركة عن الحجر المرمي
بالقسر آنا بعد آن كما ان من اغترب عن وطنه الاصلي وتوطن في بلد اخرى وصاحب فيها الاصحاب
وصادق مع الاصدقاء واستأنس بهم واعتاد بصحبتهم ثم ارتحل من ذلك البلد ورجع
الى وطنه الاصلي واصحابه واخوانه القديمين الفطريين فلا جرم يتألم زمانا بمفارقة
الاصحاب الذين صاحب معهم في بلد الغربة لكن يزول على التدريج حتى لا يبقى من اثره شيء
اصلا واما اللذات التي بحسبها فتدوم بدوام الملكات الفاضلة والصفات الحسنة
ودوامها لانها من مقتضيات النفوس المجردة والكمالات المستعدة هي لها واما القوى
الجسمانية والاعمال البدنية معدات لها فلو تزول بزوالها بل يبقى مثل الادراكات الكلية
فان قلت فلو كان حقا ما ذكرت وكان الامور المذكورة بعضها مولما وبعضها ملذا لترتب
عليها تلك الاثار حين تعلق النفس بالابدان والواقع بخلافه فانا نرى الجاهل الشقي
الاخلاق لا يتألم لا بالجهل ولا بسوء الخلق يقولون في جوابك ذلك بشدة الاشتغال عن المعقولات
بالمحسوسات وتمام الاحتجاب بالظواهر عن البواطن بحيث يحجبها الانهماك في الشهوات الحسية عن
الالتفات الى الحالات العقلية كالعضو المؤوف بالخدر لا يدرك لامس الحر والبرد حين مسيسهما به
حتى اذا زال آفة الخدر عنه دفعة حين مماسته بالحار او البارد لتأثر به تأثرا قويا وادرك
ادراكا ضروريا فكذلك حال الجاهل المذكور اذا فارق روحه عن بدنه حين تلوثه بالخباثات
المذكورة لادرك الخباثات المتلبسة به دفعة وتألم تألما قويا جدا وندم حين لا ينفعه الندم
ويحل به العذاب الاليم والبلاء الاتم ثم ان للفلاسفة تفصيلا في مراتب السعادة والشقاوة نذكر

ان للفلاسفة تفصيلا في مراتب السعادة والشقاوة

على طريق الاجمال ونشير اليها باحسن مقال فاعلم ان من كان من النفوس مؤيدا بالفطرة السليمة الصافية والفطنة الكافية الوافية وتداركته العناية الازلية وتعلقت بالبدن المعتدل المزاج صالح الامتزاج فجمعت بين الكمالات العلمية والعملية والادراكات الحقة اليقينية والملكات الفاضلة السنية وتخلت عن الرذائل البهيمية والسيئات الدنية الطبيعية فهو سعيد مطلقا ملتذ من جميع الوجوه ومبتهج بالكمال المطلق سرورها سرمدي ونعيمها ابدي وصاحب المرتبة العليا والسعادة العظمى والبالغ الى الغاية القصوى هو النفس الذي يكون عالما عقليا نورانيا مرتسما فيه الحقائق الكلية ويستحضر فيه الدقائق الذوقية واصلا الى الحضرة المبدئية العلية ومشاهدا للكمالات الكلية الالهية ومنتقشا فيه صور الكل ومجتمعا فيه صور العالم الكلي والوجود المطلق مبتديا من المبدء العلي الاعلى جل ذكره وتعالى وسالكا الى العقول الفعالة ثم الى الاجرام المحيطة الكلية من العرش والكرسي والسموات العلية والنفوس العلوية المتعلقة بها والكواكب السيارة والثابتة المركوزة فيها ثم العوالم السفلية العنصرية من البسائط والمركبات والكليات والجزئيات وتعرف العلل الغائية للحركات الكلية والعناية الازلية وكيفيتها وتعرف ان المبدء باي وجود وباي وحدة يختص وانه كيف يتعلق علمه بالاشياء بلا ايجاب تكثر وتغير في ذاته بوجه من الوجوه وتعرف كيفية ترتب الموجودات اليه وبالجملة يرتسم صور الموجودات كلها حتى كانها هي الكل وكل من افراد العالم سواء كان من العلويات والسفليات جزء منه او كانها هي الكل وكل منها جزء له وهذا غاية مراتب الكمال ونهاية الوصول الى حضرة ذي الجلال والجمال وغيرها مرتبة من مراتب السعادة الا وهي دونه ومن اضاع من النفوس القوى النظرية وعطل القوى العملية وصرفها الى الامور الخسيسة الخبيثة والافكار الردية والاعمال البهيمية والسبعية وجمع بين الرذائل الاعتقادية والفعلية واتصف بالاعتقادات الزائفة الباطلة واكتسب الهيئات الرذيلة بالمزاولة على الاعمال السيئة ومع ذلك كان قد عرف ان لها كمالات بها سعادتها وباعدامها شقاوتها

سوا

سواء عرفت تلك الكمالات بماهيتها او اقتصرت على معرفة انياتها فهو الشقي المطلق تتالم عند مفارقتها عن البدن وانكشاف حجب الاشتغالات النفسانية تالما عظيما بحرمانها من كمالاتها واعظم تبلوثها بما يضادها من الخباثات المظلمة المكدرة وتتحسر تحسرا كبيرا واكبر بكاؤ الشقوتين ثم انها وان زالت حسرتها بسبب مفارقتها عن مالوفاتها وكدورتها بسبب سوء هيئاتها ولكن لاجل التالم بسبب الاشتياق الى نور العلم والعرفان والتاذي بظلمة الجهل وسوء الاعتقاد في حسرة عظيمة ابدية وخيبة اليمة دائمة ويقولون تلك النفس ان لم تكدر بكدورات العقائد الباطلة بل كانت نهاية امرها الحرمان فيتالم تالما شديدا مدة بعد الموت لكن ينقضي الامها بعد مدة مديدة ويؤول حالها الى الخلاص في الساعة وان كانت تلك النفس ما عرفت ان لها كمالات ادراكية بل غفلت عنها بالكلية فحسرتها وعذابها مقصورة على التالم الذي بسبب المفارقة عن المالوفات والملكوت بسوء الهيئات وذلك التالم اذا زال وانقضى بعد زمان كما ذكرنا يؤول حال تلك النفس الى نوع من السعادة او الاستراحة عن الالام والخلاص عن العذاب فهي ليست بخارجة عن الرحمة الواسعة والنفس التي تحلت بالفضائل العلمية ولكن ما تخلت عن الهيئات الردية فهي متلذذة بتلك الفضائل ومتالمة بالهيئات الردية والرذائل الدنية فبعد مدة ينقطع تالمها وحسرتها ويبقى ويدوم لذتها وبهجتها فهي في اول امرها سعيد من وجه وشقي من وجه ولكن مالها الى السعادة المطلقة كالمؤمن الفاسق في حكم الشرع والنفس التي قصرت عن فضيلة الادراك واتصفت بما يضادها ولكن ادركت فضيلة الملكات الحسنة فهي ان كانت اعتقدت كمالاتها العلمية بانيتها او بها وبماهيتها فهي بين السعادة والشقاوة واللذة والالم مترددة دائرة يلتذ بحسب آثار قوتها العملية بعض التذاذ ولكن يتالم بحسب سوء آثار قوتها الفطرية او عدمها تالما شديدا او يتعذب عذابا مديدا وان كانت لم تعتقد ذلك فهي في السلامة من العذاب والخلاص من الالم وان لم تفز بسعادة معتدة بها وكرامة تعد من الزلفى

وهذه هي النفوس [illegible]

٢٠

عن الكمالات العلمية والعملية وكذا عن اسباب الشقاوات بالكلية بان لا يعتقداه له كمالا
ولم يزل من الخير والشر اعماله كالاطفال والمجانين وبعض الفلاسفة ذهبوا الى ان مثل هذه
النفس لا بد ان تتعلق بجسم اخر يكون موضعا لتخيلها لان النفس لا تتعلق تدبير وتصرف لذلك الجسم فانه
ذلك تناسخ لا نقول به الفلاسفة لان النفس لا فعل لها غير الادراك ولا يجوز التعطل في الوجود ومن
ضرورة الادراك التعلق بجسم يكون موضعا لتخيلاتها من الاجرام السماوية والاجرام المتولدة
من الهواء او الادخنة والابخرة لان التخيل لا يمكن الا بالة جسمانية فتخيل الصورة المعتقدة
عندها فان كانت خيرا شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدها في الحيوة الدنيا والا فلا تشاهد
الا العقاب هذا محصل كلامهم في امر المعاد وعورض عليهم اولا بمنع كون اللذة ما ذكروا من انها ادراك ما هو
كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك واستقرا اكثر الجزئيات لا يفيد يقينا ودعوى البديهة غير مسموعة
في كون اللذة ذلك اولا لزم منع الانفكاك عن ذلك وبانه يجوز ان يكون اللذة ادراك الكمالات الجسمانية
لا ادراك الكمال المطلق لان المعلوم بالوجدان هو الاول ولا يلزم منه ان يكون الكمالات العقلية الغير الجسمانية
لذة لجواز تخالفهما بالحقيقة وبعدم تسليم بقاء النفس بعد خراب البدن بناء على الايرادات التي اوردها
على الدلائل الدالة عليه كما سبق وبمنع قبول النفس الصور العقلية على تقدير بقائها بناء على جواز
اشتراط التعلق بالبدن في ذلك وبمنع الحصول على تسليم القبول بناء على قاعدة الاختيار وبطلان
الايجاب وبانه لو كان ما ذكرتم حقا لزم التذاذ النفس بالادراكات العقلية فوق التذاذه بالشهوات
الحسية عند ما كانت متعلقة بالبدن والواقع بخلافه ولا يجدي قولهم الاشتغال بتدبير البدن والاستغراق
في الاحوال الجسمانية يمنع ذلك لانها لو منعت لمنعت الادراك من ان يحصل وما لم يمنعه وحصل لزم
حصول اللذة لانها عين الادراك على قولهم وايضا غلبة الضعف على القوي ومنعه له غير معقول
اقول الاستدلال بلزوم الادراك اللذة منع مكابرة حتى ان بعضا من الطلبة يوثرونه الاشتغال بهذا كرم
ما تعلموه من مسائل موعودة على تنعمات حسية ورياسات انسية غاية الالتذاذ اللذة القوية العظيمة انما تترتب
على الادراك الكامل على وجه الاجلاء والانكشاف الباعث على نوع الولوع والمحبة في الامور المتكونة من الالتذاذ والاستغراق فيخلو ودعوى اذ كره عن اسد يكون

يخلف اللذة القوية العظيمة عنهم وانه كان لا يخلو ادراكها عن لذة ما في جميع الموارد واعترض على
قولهم بان التألم الحاصل للنفس المفارقة بسبب الهيئات الرديئة المكتسبة بها وبسبب الابدان لا يدوم
بل ينقطع في زمان قصير او مديد بحسب رسوخها وعدمه بانه ما قلتم في بيان دوام الادراكات العقلية
من ان بقاء القابل والفاعل يوجب بقاء المعلول جار ههنا ايضا فان القابل للتألم المذكور هو
النفس والفاعل هو المبدأ او المفارقات فالقول ببقاء الادراك وبزوال الهيئات تحكم محض
وفرق بلا فارق وما قيل من ان استناد زوال الهيئات الى تجددات الاوضاع الفلكية
وتحركات الاجرام السماوية واثار تلك الاوضاع والحركات في عالم النفوس منشأ لحدوث النفوس
المفارقة قرنا بعد قرن مثله لا يصلح فارقا اذ لا اختصاص لهذه المذكورات بالهيئات دون الادراكات
دون الادراكات فكما يجوز سببيتها لزوال الهيئات كذلك يجوز سببيتها لزوال الادراكات
ويمكن الفرق بان الادراك صفة ذاتية للنفس وهي مقتضية لها بحسب الذات غير انه يتأخر لاحتياجه
الى المعدات فاذا حصل المعدات يلزم البقاء ويمتنع الزوال والفناء واما التألم فهو صفة
عارضة لا يقتضيه ذات النفس بل يعرض لها بحسب العوارض القاسرة من الملابسات البدنية فاذا
زال القاسر يزول ذلك شيئا بعد شيء على التدريج لزوال القوة العارضة للنفس بالقسر الموجبة
لذلك التألم شيئا بعد شيء الحالة يخفى ويزول كالميل القسري العارض للحجر المرمي كما نبهنا عليه
فيما سبق واعترض على فرقهم بين الجاهل المعتقد بالاعتقادات الباطلة والمحروم المجرد عن
الادراكات الحقة اليقينية وانه لم يقتعد الاعتقادات الباطلة بان الاول ابدي التألم والثاني
يؤل عاقبته الى السلامة والخلاص عن الالام بانه ايضا فرق من غير فارق لان سبب التألم فيهما الانتساب
الى الكمال الغائب على ما قالوا وعند اتحاد السبب يمتنع التفاوت في المسبب فان فرقا بان سبب التألم
في الاول الاعتقادات الباطلة المضادة للكمال الحقيقي وفي الثاني الشوق المبني على ذكر الكمال
القابل بمرور الازمان للنسيان والزوال بخلاف الاول التام رسوخ الاعتقادات الجازم بها وانه
كما انه يخلو في الواقع ينقاد لا يمتنع بعد الموت اعتقاد حقية الاعتقادات الباطلة ويحصل التوقف بسبب ذلك في معتقده عند انكشاف الحال عند ظهور الحقيقة

التألم المسبب من اعتقاد بطلان ما عليه من العلوم ولما ان يزول لذلك الاعتقاد بعد الموت فيتقرر زوال
الاعتقادات الباطلة فيزول بزواله الآلام المسببة منها فلا يبقى اصلا بعد الموت فضلا على الدوام
ويمكن ان يقال الاعتقادات الباطلة يوجب هيئة ظلمانية في جوهر النفس راسخة فيه بحيث لا يزول بزوال
اعتقاد حقيقة تلك الاعتقادات الباطلة لكن القول بان تلك الهيئة لا يقبل الزوال اصلا ويجب
بقاؤها ابدا الآباد لا دليل عليه قاطعة واعترض ايضا على قولهم بان النفوس الساذجة القاصرين
عن الفضائل العلمية المتخلقين بالاخلاق الحسنة المتحلين بسببها بالهيئات السنية من اهل النجاة
ثم يتعلق ببعض الاجرام لكون التخيل لها بحكم عدم جواز التعطل في الوجود بان تلك النفوس لا
يذل لها اعتقادات باطلة فيكون آلامهم ابدية فكيف يكونون من اهل السلامة وبان عدم جواز التعطل
في الوجود غير مسلم ولا مبرهن فكيف يستدل بالحكمة على التعلق المذكور ويمنع لزوم التعطل على
تقدير عدم التعلق والتخيل الا فرق لذ شغول النفس الساذجة بذواتها ووجوداتها يكفي
في نفي التعطل وبان تعين بعض اجزاء الاجرام السماوية لتعلق بعض النفوس بعينها بلا معين
لتشابه اجزاء الاجرام وتعلق كل من النفوس بكل من الاجزاء يقتضي الاستحالة فتعين عدم التعلق
ويمكن الجواب عن الاول بان النفوس الساذجة قاصرة عن علم انها كمالا لها انها قاصرة عن سائر العلوم
فلذلك سلموا عن الآلام الابدية فتحقق بما ذكرنا ان اقوال الفلاسفة في المعاد وان كان بعضها حقا
مطابقا للواقع لكن دعوى استبداد العقل في التصديق بها والاستغناء عن الشرع والشارع
خصوصا في التفاصيل المذكورة دعوى باطلة وبطلانها بين كما ذكرنا من الايرادات والاعتراضات
على معتقداتهم اللهم الا ان يقولوا بانها تنبيهات من مشوقات والعرفاء بالسلوك
بالذوق والوجدان كما حكى عن افلاطون الالهي وغيره من الحكماء القدماء انهم كانوا يستندون في
معارفهم الى الاحوال السنية من الانسلاخات الشريفة والمواجهات اللطيفة ويؤيد هذا القول تلمذ
بعضهم لبعض من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين واخذهم الحكمة من معدن النبوة كما روي عن الحكيم
انباذقلس انه كان في زمن داود عليه السلام ولما مضى اليه وتلقى منه واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس

منه

منه الحكمة ثم عاد الى يونان وافاد وعن الحكيم فيثاغورس انه كان في زمن سليمان عليه السلام
وقد اخذ الحكمة عن معدن النبوة ايضا وكان يدعي انه شاهد العوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة
الى ان يسمع خفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ من حركاتها ولا رأيت
شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وسقراط اقتبس الحكمة من فيثاغورس وافلاطون تلمذ
لسقراط واخذ العلم منه فلما اغتيل سقراط بالسم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه وافاد ما
استفاد والمقصود ان قدماء الفلاسفة كانوا اهل رياضات بالغة وتزهدات عن الدنيا ورجعات
الى الانبياء والورثة فلا يبعد ان يكونوا ارباب ذوق ووجدان ولعل نفي المعاد الجسماني وسائر
العقائد المخالفة لقواعد الاسلام مثل القول بقدم العالم وابديته ونفي العلم بالجزئيات عنه سبحانه
فلعلها من اقوال المتفلسفة المتأخرين الذين اعتمدوا على عقولهم المظلمة بظلمة العجب والكبر الخالية
عن نور الايمان والطاعة لمن اوجب الله تعالى عليهم طاعته وقرن طاعته بطاعته وهم الرسل
والانبياء واستبدوا بآرائهم الباطلة وتمسكوا باذيال اوهامهم الفاسدة وخيالاتهم الكاسدة في
من غير رياضة واجتهاد واجمة صدر عن التعصب والاعتقاد فضلوا واضلوا كثيرا عن سواء السبيل
فنعوذ بالله عن الزيغ والزلل وهو نعم المولى ونعم الجليل فلزمنا الآن ان نورد ما زعموه دليلا
على نفي المعاد الجسماني لنرد عليهم حتى يستدل لنا على حقية المعاد الجسماني فصل
في ابطال متمسكات النافين حشر الاجساد قالوا اولا ان الانسان اذا فارقت نفسه بدنه تعفن ثم
تتفتت وتتشتت اجزاؤه واعضاؤه فتنعدم صوره واعراضه ويبقى مواد اجزائه متفرقة
متبدلة الصور ومتغيرة الاعراض ثم انها بعد ذلك لا يقبل الاعادة اصلا وما ورد في الشرائع مما يدل
بظواهره على ثبوت اللذات والآلام الجسمانية فليس المراد بظواهرها انما هي امثال ضربت على قدر فهم
العامة فان الرسل مبعوثون للخواص والعوام وتفهيم العامة لا يمكن الا بضرب الامثال والخواص يتفطن
للمراد وهذا مثل الآيات الدالة بظاهرها بالجهة والجسمية تعالى سبحانه عنهما وعن سائر النقائص الامكانية
والعوارض الجسمانية فنقول قد عرفت ان مرفي التفصي عن الظواهر انما يكون فيما عارض ظواهرها

القطعيات تشمل ما قاسوا عليه من الآيات الدالة على الجهة والجسمية وما ذكروه ههنا في معرض
القطعيات ليس الا شكوك وشبهات واما ما قالوا من ان الابدان بعد تفرق اجزائها لا يقبل
الاعادة فلا قوية لهم عليه فضلا عن الدليل والشبه المنقولة عنهم في هذا الدعوى كثيرة واكثرها مبنية
على امتناع اعادة المعدوم بعينه فنقدم هذه المسئلة اولا ونبطل ما استدلوا به عليه وبعضهم
ادعوا البديهة في ذلك حتى استحسنه الامام وقال ونعم ما قال الشيخ من انه كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وبعضهم استدلوا عليه بوجوه
منها انه لو جاز لكان محكوما عليه بالجواز والحكم عليه لا يمكن الا بالاشارة اليه ولا يمكن الا الى ما له
هوية ولا هوية للمعدوم فلا اشارة اليه ولا حكم عليه بجواز العود فلا يجوز له العود نقول كلامنا
في المعدوم الخارجي ويجوز ان يكون له هوية في الذهن وان لم يكن له هوية في الخارج والهوية الذهنية
يكفي في الاشارة والحكم لجواز العود فيجوز ايضا هذا الدليل منقوض بسائر الحوادث قبل وجودها لان
جواز وجودها قبل وجودها يستلزم صحة الحكم عليها بالجواز وهو يستدعي الاشارة اليه وهي يستدعي
ان يكون لها هوية والحوادث قبل وجودها ليس لها هوية فيلزم امتناع وجودها مع انه الواقع بكذبه
فالدليل باطل ومنها ان اعادة المعدوم لا يكون الا بتخلل العدم بين الشيء ونفسه وذا بين
الاستحالة نقول ليس اللازم الا تخلل العدم بين زماني وجود شيء واحد ولا استحالة فيه كما لا استحالة
في تخلل الوجود بين عدمي شيء واحد في الحادثات الفاسدة ومنها ان الوقت من مشخصات الوجود
اذ الموجود في هذا الزمان يغاير الموجود في ذلك الزمان فلو اعيد المعدوم بعينه لاعيد وقته الاول معه
فلا يكون اعادة بل ابداء لان الاعادة والابداء انما يتمايزان بتغاير الوقتين نقول الوقت ليست
من مشخصات الحادث ولو كان كذلك لما كان الشيء من الذوات الموجودة امس باقيا اليوم بعينه وبتشخصه
لتغير الزمان الذي هو من المشخصات على ما قلتم وهذا سفسطة ظاهر البطلان ومنها انه لو جاز
الاعادة لجاز ان يوجد المعاد بدلا عن المبتدأ في زمانه اذ ما جاز لواحد من الامثال يجوز البتة لكل من
الآخر بحكم التماثل وفي ...
[illegible]

من السنتين لا جرم يلزم التغاير والتمايز الاعتباري بين زيد المضاف الى هذه السنة وزيد
المضاف الى تلك السنة فاذا فرضنا الزمان واحدا ورفعنا الاضافات الى الازمنة فليس الا زيد واحد
بالتشخص والاعتبار فكذا هنا فان المبتدأ والمعاد شخص واحد موجود في زمانين كما اذا فرضنا بقاءه
من الزمان الاول الى الزمان الثاني وعدم تخلل العدم بين ذينك الزمانين والتمايز بينهما ليس الا
بتعدد الزمانين وتميزهما فاذا فرضنا عدم التعدد ووحدة الزمان لا بد ان ليس ثمه الا تشخص واحد
بالذات وبالاعتبار فلا استحالة فيه وهذا التقرير مما تفرد نابه والمنقول في سائر الكتب هو انه لو جاز
لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة بحكم المماثلة وذا يستلزم عدم
التميز بين المبتدأ والمعاد دلالة التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ولا اختصاص لهذا
التقرير باعادة المعدوم فانه يجري مطلقا سواء جازت الاعادة او لم يجز فانه يمكن ان يقال يجوز
ان يوجد بدل كل شخص واقع في زمان واحد آخر من امثاله في زمانه بحكم المماثلة فيلزم عدم التميز بين
الامثال والمبتدأ والمعاد ويرد عليه ايضا منع امكان وجود مثل هذا المعنى اذ يلزم منه اشتراك
تشخص واحد بين اشخاص متعددة مع ان كون كل تشخص مختصا بشخص واحد يتميز به عن سائر
الاشخاص المشتركة معه في الماهية بين لا شبهة فيه ولما ادعائهم البديهة في هذه المسئلة فان ادعوا
ان امتناع اعادة المعدوم بعينه حتى بوقته واضافته اولينه وبدئيته وسائر اضافاته وعوارضه
ممتنع فمسلم لكن لا يضرنا في اثبات المعاد الجسماني وان ادعوا انه بماهيته وتشخصاته الداخل في تشخصه
المتميزة بها عن غيره في ذاته الشخصية الباقية معه عند تغير اضافاته الى الازمنة المتعددة المغايرة المتغايرة
والامكنة المختلفة المتباعدة ممتنع فلا وكيف وقد خالفوا فيه كثير من العلماء المحققين المنصفين والعقلاء
المدققين المتقنين ودعوى البديهة فيما هو كذلك مكابرة محضة وتحكم محكم فافهم فلما تحقق
الحق في مسئلة اعادة المعدوم وانكشف عنها الشبهات كما ينكشف عن وجه الشمس الغيوم فنورد
ادلة الفلاسفة على نفي الحشر الجسماني ادلتهم على نفي الحشر الجسماني واحدا بعد واحد ونبين ما في كل منها من المفاسد منها ان اعادة
الاجسام اما ان يكون باجزائها اعدام العنصرية بصورها وموادها ثم باعادتهم كما كان بالمواد

والقول ان يكون بتفريق الاجزاء واعدام الصور مع بقاء المواد ثم بجمعها واعادة الصورة
التركيبية الشخصية والحيوة اليها وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان عدم الصورة الشخصية والعوارض العارضة للمجموع المركب الشخصي ثم عودها الى الوجود لازم
على ذلك التقدير وجوابهما ما عرفت من منع امتناع اعادة المعدوم بابطال ادلتها ومنع لزوم
اعادة المعدوم لاحتمال ان يكون الحقيقة الانسانية عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول الحيوة
الى الممات وبعدها يقبضها الملائكة بامر الله ويحفظها عن التغير والتفرق فيبقى بموادها وصورها
ويكون مدار الثواب والعقاب وسائر اجزاء البدن الدنيوي والاخروي فضلات لا يضر تبدلها وتغيرها
ومنها انه لو اكل انسان انسانا او كان ما اكله الانسان من غذائه من جنس الحيوانات والنباتات
ما كان جزءا في الزمان الماضي من انسان آخر ثم تفتت واختلط بالتراب وكان جزءا من الحيوانات
والنباتات لزم ان يكون جزء ما يغتذيه جزءا من انسانين فصاعدا فاما ان يعاد ذلك في بدن كل واحد
ممن كان جزءا له في وقت ما وهو بين البطلان واما ان يعاد في بدن واحد بعينه دون غيره فيلزم الترجيح
بلا مرجح وان لا يعاد غيره بتمامه والاول باطل والثاني خلاف المدعى والمفروض والجواب ان
مجرد الجواز والاحتمال لا يضرنا في مدعانا واما لزوم الوقوع فغير مسلم لجواز ان يحفظ القادر المختار
ان يكون اجزاء بعينها اجزاء اصلية من البدنين لمصلحة المعاد وما قيل من ان الابدان غير متناهية
واجزاء العنصر متناهية فيلزم كون بعض الاجزاء او كل اجزاء من ابدان عدة ففاسد لابتنائه
على اصل القدم المبين فساده وفساد ادلته كما ستعرف ومنها ان تكون الانسان لا بد ان يكون
بطريق التوالد بسبب ازدواج ذكر وانثى من جنسه وبان يستحيل الجزء في الاطوار بان تتركب الاجزاء
العنصرية ويصير نباتا ثم يصير جزءا من الانسان بالذات او بواسطة ان يكون جزءا من بدن الحيوان
ثم يستحيل دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها علقة ثم مضغة ثم عظاما فيكسى لحما
ثم ينشأ خلقا آخر ومعلوم ان العود الجسماني خارج عن هذه الاساليب فيمتنع والا لا
حتمل عند كل الحداة يكون كل انسان متولدا من غير اب وام ومن دون تلك الاستحالات وهو سفسطة

ظاهرة وكذا ملزومه والجواب ان كون ذلك الاحتمال سفسطة بناء على ما عرف من عادة الله تعالى
على ان خلق الانسان في هذه الدار انما يكون على الوجوه المذكورة ولما بعد ما عرف بتعريفه ان الاعادة
في الدار الاخرة لا يكون بهذا الوجه فاحتماله لا يكون سفسطة بل يكون احتمال خلافه سفسطة فان
تكون الانسان على الوجه المذكور ليس بواجب فليس هناك الا وجوب عادي والعادة المعروفة عقلاء
ليست الا في هذه الدار واما في الدار الاخرة فما عرفنا ان عادة الحق هناك ايضا كذلك بل
عرفنا بتعريفه انها ليست كذلك فان عجائب قدرة الله وغرائب صنعته لا يمكن ان يحيط بها احد
وهذه الصفة المعتادة التي لو فرضنا انا ما رأيناه لسبقت الى اذهاننا استحالتها عند سماعنا
اياه على شمول قدرة الله لامثال هذه في الغرابة مما يخالفها بالنوع او الجنس كما قال سبحانه تدل
او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فانظر كيف جعل
سبحانه خلق الانسان من نطفة وانشائه اول مرة دليلا على الاعادة وامكانها وهم
عكسوا وردوا الامر على اعقابهم من يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل فلا هادي له ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومنها ان عود الروح الى البدن ان كان في عالم العناصر يلزم
التناسخ وهو باطل وان كان في عالم الافلاك فيلزم الانخراق للافلاك وهو محال لان الانخراق
لا يكون الا بحركة مستقيمة لبعض اجزاء الفلك وكذا الالتيام بعده والحركة المستقيمة لا بد ان
يكون الى جهة وعن جهة ولا جهة خارج الفلك لان الجهة لا تتحدد الا به فيمتنع الحركة المستقيمة
لاجزائها فيمتنع له الخرق والالتيام الموقوفان عليها وان كان في عالم آخر فيلزم ان يكون ذلك
العالم كهذا العالم كروي الشكل لان تحقق الجهات المختلفة يقتضي ان تتحدد بالمحيط والمركز
وهما يجب ان يكونا بسيطين والبسيط لا بد ان يكون كرويا فذلك اما ان يتصل بهذه الكرة
التي هي عالمنا هذا او لا يتصل وعلى كلا التقديرين يلزم الخلاء المحال اما على تقدير الانفصال فظاهر
واما على الاتصال فلان الاتصال بين الكرتين الحقيقيتين لا يمكن الا بنقطتين منهما فيلزم الخلاء

ودليل آخر على امتناع عالم آخر انه لو كان لكان هناك العناصر الاربعة فيلزم تعدد
الحيز الطبيعي للطبيعة الواحدة او دوام القسر وكل منهما محال والملزوم ايضا محال وهذا
الدليل بعض مقدماته معرضة للمنع لا يصلح لان يستدل به وبعضه فاسد معلوم فساده لما المعلق
الفساد منهما لزوم التناسخ على تقدير كون العود في عالم العناصر فانه انما يلزم لو كان
البدن الثاني مباينا للاول وليس كذلك كما عرفت ومنها امتناع الخرق على الافلاك فان السموات
مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون وما ذكروا في بيانه من المقدمات فممنوع وعلى تقدير
صحتها فانما يدل على امتناع انخراق الفلك الاعظم فكون المعاد في عالم الافلاك لا يستلزم
انخراقه المفروض استحالته وكذا التي للمنع عرضة فالمقدمات المستدل بها على امتناع كون
المعاد في عالم آخر غير عالم العناصر والافلاك فان لنا ان نمنع لزوم كون تحدد الجهات
بالمحيط ولزوم بساطة المحيط واستلزام البساطة الكروية فان كل ذلك مبني على قاعدة
الايجاب فان للقادر المختار ان يحدد الجهات بلا محيط ويخلق المحيط من الجسم المركب
ويشكل البسيط بشكل غير كروي بل لنا ان نمنع لزوم تحقق الجهات لم لا يجوز ان يكون
اعتباريا محضا يثبت عند الاعتبار وينتفي عند انقطاعه ولنا ان نمنع لزوم الخلاء
واستحالته اما منع لزومه فيجوز ان يكون ما بين الكرتين مملوا بجسم آخر مركب او بسيط
بحسب اختيار المختار المجيد وباحتمال ان يكون هذا العالم بكليته اي بعرشه وكرسيه وسماواته
وارضه وسائر عناصره مركوزا في ثخن فلك اعلى كما قالوا في افلاك التداوير للكواكب ويكون
في ثخن ذلك الفلك وفي حيطته عدة الاف كرة امثال هذه الكرة واعظم منها ويكون المعاد في بعض
تلك العوالم وهذا بالنسبة الى عظمة الذات المتعالية التي لا يحاط بوصفها والى آثار
القدرة الغير المتناهية التي لا يكتنه كنهها اقل من نسبة خردلة الى الفلك الاعظم وقطرة
الى البحر المحيط واستعظام هذا من الذات المقدسة واستكثاره من القدرة التامة لقصور
الفهم وقلة التعقل وباحتمال كون عناصر ذلك العالم مخالفا في الحقيقة لعناصر هذا العالم

وال

وان كان في العوارض مشاركا فيصح التخالف في الحيز الطبيعي وباحتمال انعدام هذا بالجملة
واتحاد عالم آخر يكون العود فيه بلا لزوم الخلاء واما منع استحالته فبابطال ما استدل
به عليه ومنها ان الابدان المعادة لا يمكن بقاؤها ابدا كما قال به قائلوه لما نطق
به ظواهر النصوص لان القوى الجسمانية لا بد وان يتناهى اثرها عددا او مددا لان التأثير
اما قسري واما طبيعي فالقسري لا بد ان يختلف باختلاف القابل اي كلما كان القابل اكبر
جسامة كان التاثير اقل لكون المعاوق اكثر وكلما كان اصغر كان التأثير اكثر لقلة المعاوق
الممانع فالاثر القسري من قاسر معين في المقسور الكبير لا بد ان يتناهى لضرورة تحقق التفاوت
بين الاثر الواقع في الصغير وبين الواقع في الكبير ويلزم منه انتهاء الاثر الواقع في الاجسام
لان تفاوت الاثار ليست الا بحسب تفاوت الجسامة المعاوقة للتاثير المعاوق القسري ونسبة
جسامة الجسم الكبير اية مرتبة فرضت كبره الى جسامة الجسم الصغير اية مرتبة فرضت
صغره نسبة متناه الى متناه فيكون النسبة بين الاثرين كذلك وكذا الطبيعي لا بد ان يختلف
باختلاف الفاعل لان التاثير الصادر من الجسم الكبير اقوى والاثار المستندة اليه اكثر من التاثير
الصادر من الجسم الصغير والاثار المستندة اليه فيلزم انتهاء الاثار لضرورة التفاوت والاول
ايضا لتناهي التفاوت الواقع بين الجسمين المستندة اليهما تفاوت الاثرين والجواب ان هذا
الدليل مبني على استناد الاثار الجسدانية الى القوى الجسمانية وليس الامر كذلك بل الاسناد
الى القدرة الكاملة والارادة الشاملة فالدليل عليل فالمدلول معلول وايضا انما يتم هذا
الدليل اذا كان التفاوت في القسري بحسب القابل فقط وفي الطبيعي بحسب الفاعل فقط ولما
يجوز ان يكون التفاوت فيما نحن فيه بحسبهما معا فحين اقتضى الفاعل قلة الاثر يقتضي القابل
كثرته لقلة معاوقة الطبائع البسيطة البدنية وبالعكس لكثرة المعاوقة من تلك الطبائع فلا
يلزم انتهاء واحد من الاثرين بحكم التفاوت لمقاومة قوة كل منهما من وجه ضعفه من وجه آخر
وايضا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على التفاوت بين الاثرين المستند احدهما الى جسم كبير والآخر

الى صغير او الواقع احدهما في قابل صغير والآخر في كبير على اي وجه كان ذلك التفاوت فلم لا
يجوز ان يكون بحسب الشدة والضعف كالسرعة والبطوء بالنسبة الى حركتين مثلا لا بحسب العدة
والمدة حتى يلزم تناهي الاول بحكم القلة ثم يلزم تناهي الاكثر بحكم تناهي التفاوت ولو سلمنا
استلزام التفاوت بحسب الشدة التفاوت بحسب العدة والمدة بناء على ان التفاوت في الشدة
عند وحدة الزمان يوجب كثرة العدة في احدهما وقلتها في الآخر فعند اختلاف الزمان فذلك
الايجاب باق وان لزم التفاوت في المدة ايضا لا محالة لكن لا نسلم ان التفاوت بحسب العدة يوجب
التناهي في القليل فان ذلك الايجاب انما يكون اذا اجري برهان التطبيق بتسلسل الاجزاء المجتمعة
في الوجود واما اذا لم تجر بانتفاء الترتيب وانتفاء الاجتماع في الوجود فلا ايجاب هناك كما
في دورات المعدل وفلك البروج فان حركة كل منهما غير متناهية مع تحقق التفاوت بينهما بحسب
الشدة والعدة وايضا هذا الدليل منقوض بما قالوا في الافلاك وحركتها فانهم يقولون ان النفوس
المنطبعة في اجرام الافلاك ينفعل من انفعالات غير متناهية من المفارق وبواسطة تلك — المنطبعة
الانفعالات يصدر منه حركات غير متناهية فان هناك صدور الاثار الغير المتناهية من القوى الجسمية
ظاهرة على ما قالوا وما امكن لهم ان يقولوا هناك بالجواز من توسط الانفعالات الغير المتناهية
العارضة من المفارقات وغيره فيمكن لنا ان نقول ههنا بمثله فنقابلهم بما قابلونا ومنها — الفائضة
ان البدن عرضة للامراض والاسقام والاوجاع والآلام ومحل البلوى والغموم والاحزان والهموم
واقتضاء الحكمة ابتلاء النفس المجردة اللطيفة النورية بهذه البلوى وتكدرها بتلك الكثافات
الظلمانية بسبب تعلقها بالبدن انما هو لاحتياج النفس الى البدن في استكمالها بكمالاتها التي لا بد
في استحصالها من آلية البدن والبدن المعادي لا شك انه خال عن هذه المنافع والفوائد مملو
بتلك المضار والمفاسد لانها من ضروريات الطبايع العنصرية فلا تقتضيه حكمة العليم الحكيم
ولا يحكم بحكم العدل الكريم اذ مثل هذا البدن كل ووبال على النفس منغص للذاتها ومنقص
لكمالاتها مكدر لنورانيتها ومكثف للطافتها فهي باقية على تجردها ومبتهجة بكمالاتها ومتنعمة

حا الابتهاج

بصفاء

بصفاء لذاتها وتخص لطافتها وتخلصها عن الكدورات الجسدية والكثافات المادية
والجواب ان البدن المعاد بدن لطيف نوراني لا يعرض له شيء من الآلام والاوجاع والبلوى لطافته
الطبيعة ويتعلق ارادة القادر المختار على ذلك كما لا يعرض للاجسام اللطيفة في هذه النشأة
ايضا كالجن والملك وان للنفس في التلذذ باللذات الحسية والتنعم بالنعم الصورية وبذلك
ينطبق الآخر بالاول ويرتفق الظاهر بالباطن فكما كان للانسان في النشأة الاولى كاسبا
مكتسبا بحسب القوة النظرية والعملية فكذلك يكون مجزيا في النشأة الاخرى بحسب
الرتبتين الروحانية والبدنية ففيه فوائد جمة وعوائد عامة تستحق ان تقتضيه الحكمة ويليق
ان يتعلق به الارادة وما قيل ان البدن لا بد في بقائه من التغذي بالاكل والشرب والتغذي بهما
لا ينفك عن الامراض ففيه وارد على قاعدة الاختيار وعلى تقدير وروده فانما يرد على
ان يكون التغذي بالاغذية الكثيفة فاما اذا كان بالاغذية اللطيفة لا بدان اللطيفة فلا
وقريب من هذا الدليل ما قيل ان البدن المعاد لو لم يكن مؤلفا من العناصر لكان مباينا للبدن
الاول فلا يكون من الاعادة في شيء واذا كان مؤلفا منها يلزم الفعل والانفعال بينها لتحصل — منها
الكيفية المتوسطة التي هي المزاج المصحح للحيوة فيلزم الموت والفناء ضرورة تاثير الحرارة
الغريزية والعارضة الحاصلة من الحركات البدنية والنفسانية في افناء الرطوبات التي هي
مادة الحيوة ففناؤها يؤدي الى الموت ضرورة والجواب عدم تسليم تركب البدن الاول ولا
المعاد عن العناصر بل تركيبه من الاجزاء المتشابهة المحسوسة واسند الرد على التركيب من العناصر
بقصة القرع والانبيق فعلى تقدير تمامه انما يدل على انحلال الاجسام الى العنصر عند التفرق لا
يلزم منه ان يكون ابدا او هما منها وعلى تقدير تسليم هذه المقدمة فلم لا يجوز ان تورد الغاذية
ابدا بدل ما يتحلل من الرطوبات وقد عرف بطلان قولهم ان القوى الجسمانية لا بد ان يتناهى
آثارها فان قيل الغاذية وان اوردت ابدا بدل ما يتحلل فانما تفعل في الايراد على التسوية
في جميع الازمان وكذا فعل الحرارة الغريزية فيتقوى زمانا بعد زمان بحكم الدوام فافناؤها

يكون اكثر من ابدال الغادية ويؤدي الى الموت البتة ولو بعد ازمنة متطاولة قلنا لا نم على اصول الاعتزال
واستناد الافعال الى الطبايع فنعم واما على قاعدة الاختيار واستناد الافعال الى الفاعل المختار
فلا كما لا يخفى وهذا جواب ايضا عما قيل ان المعاد على الوجه المنقول عن الانبياء يتضمن دوام الحيوة
مع دوام الاحتراق الحاصل من الحرارات المذكورة وهو خروج عن طور العقل فانه لا استحالة في
ذلك على ان يكون الفاعل المختار او الطبائع اسبابا عادية رتبة بحسب العادة على الوجه المألوف
المعتاد في هذه النشأة فاذا اراد ان يبدل هذا الترتيب ويغير عادته على وجه آخر في تلك النشأة
فله الامر والخلق فلا محذور للاستحالة والاستبعاد ليس الا من الاعتياد وتضييق القدرة والارادة
المطلقتين المحيطتين للممكنات باسرها ولو لزمنا الحكم كليا بحسب الالف والعادة ومقتضى الطبيعة
لزمنا ان نحكم على احتراق البدن العنصري في هذه النشأة دفعة او في زمان يسير غير ممكن
بقاؤه مقدار ساعة او ساعتين كما لا يمكن عند التصاقه بالنار فان حرارة المعدة اقوى من
حرارة النار بدليل انطباخ ما لا ينطبخ من الاطعمة الغليظة بالنار فيه في زمان يسير ويحكى
ان جالينوس ما استطاع ان يصبر سويعة حين ادخال يده في قلب حيوان شق بطنه
فيلزم احتراق البدن بتلك الحرارة اسرع واقوى من احتراقه بالنار مع ان تلك الحرارة لا
تولم البدن العنصري اصلا بل تمد حياته وبقاه في فناؤه وفواته ومما ينقض كلية الحكم
بحسب مقتضيات الطبايع بحسب العادة عدم احتراق بعض الحيوانات العنصرية من النار وعدم
تأذيها منها بل تلذذها بها وتعيشها فيها مثل النعامة والسمندر ومن ادلتهم على بقاء النفس بعد
المفارقة عن البدن على تجردها من غير تعلق ببدن آخر ان النفس حادثة فائضة من المبدأ المفارق
الموجب بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج المستعد لتعلق النفس به فكل بدن هذا شانه اذا
حدث فلا بد ان يحدث نفس يتعلق بذلك البدن ويفيض عليه من المبدأ فاذا تعلق به نفس من
النفوس المفارقة ايضا يلزم تعلق نفسين او اكثر ببدن واحد ويلزم منه تعدد الحقائق
الواحد بالشخص وهو باطل بالوجدان والبرهان وانما قلنا ان النفس حادثة بشرط حدوث البدن

المعتدل

المعتدل المزاج لانها لو كانت قديمة فاما ان يكون مجردة غير متعلقة ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن
او يكون متعلقة ببدن آخر قبل هذا البدن وعلى الاول اما ان يكون النفوس متمايزة بعضها عن بعض
اولا فان تمايزت فلا يتمايز الا بنوعها لانه لا قابل ولا يكتنف على ذلك التقدير فيكون كل نفس
من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص لان الامور المتمايزة بالذات اقل الامر ان يكون انواعا
وهو باطل لظهور تماثل الافراد الانسانية وان لم يتمايز قبل التعلق بالبدن فبعد التعلق به
ان بقيت على حالها من الاتحاد وعدم التمايز يلزم ان يكون نفس زيد هي بعينها نفس عمرو وهو
بين البطلان وان تمايزت وتكثرت بعده يلزم التجزي والانقسام وهما من خواص الماديات
فيستحيلان على النفس المجردة فتعين ان يكون متعلقة ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن وهو
انما هو التناسخ باطل فتعين الحدوث للنفس واشتراط البدن لحدوثها اذ لو لم يكن البدن شرطا له
في ابطال التناسخ
لكان اختصاص حدوثها بزمان دون زمان ترجيحا من غير مرجح وانما قلنا التناسخ باطل
لان النفس على تقدير التناسخ يلزم ان يتذكر احوالها الماضية حين تعلقها بالابدان السابقة
او بعضها فانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وايضا يلزم تعلق عدة نفوس ببدن واحد
حين يقع داهية عظمى يهلك بسببها في زمان يسير ابدان كثيرة لا يحتمل ان يحدث في ذلك
الزمان ابدان اخر بعددها كما يقع في الطوفان والموتان كما حكي انه وقع حرب عظيم في ارض يونان
فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين فيكون عدد النفوس المفارقة ازيد من عدد
الابدان الحادثة فيلزم تعلق نفسين او اكثر ببدن واحد والجواب عن هذا الدليل عدم
تسليم لزوم تعلق نفس حادثة بكل بدن حادث ونفي ما بنوا على هذا عليه من استناد
الآثار الى المبدأ الموجب وتلك المقدمات التي ذكروها في اثبات حدوث النفس وابطال التناسخ
فاكثرها منقوضة ممنوعة وان كان حدوث النفس وبطلان التناسخ حقا فانه لمانع ان يمنع
استلزام تمايز النفوس قبل تعلقها بالبدن تخالفها بالحقائق وانحصار العوارض المشخصة
في الجسمانيات فان كثيرا من العقول المفارقة متشخص عندهم مع عدم تعلقها اصلا بالبدن ولا

ان يمنع ايضا استحالته بخالفهما بالحقايق فانه لا قاطع به فان المعلوم ليس الا تماثلهما في بعض
الذاتيات ولم لا يجوز ان يكون الامر المشترك بينهما جنسا لا نوعا ولئن سلم انه يمنع ايضا كون
التجزي والانقسام من خواص المادیات ولعا ما ذكروه من الدليلين على بطلان التناسخ
فمعزول عن افادة اليقين فان تذكر الاحوال الماضية ليس بامر لازم فانا في الاعمار القصيرة
نذهل عن كثير من الاحوال الجزئية فعند طول الزمان اولى مع جواز ان يشترط في تذكر الاحوال التعلق
بالبدن الذي جرت تلك الاحوال عند التعلق به وانتقاص عدد الابدان الحادثة عن عدد الابدان
الهالكة في الدواهي وان كانت عظيمة عامة غير مقطوع به فان البوادي والبراري والبحار
والاقطار من المسكون وغير المسكون واسعة كبيرة والابدان الحادثة فيها كل يوم وكل ليل من اجناس
الحيوانات وانواعها كثيرة فمن يقطع بانتقاصها عن الابدان الهالكة واذا سمعت ما تلونا عليك
ووعيت ما معنى وانصف وتحققت ان من عول باثبات هذه الشبهات في امثال هذه المقاصد المهمة
اليقينية واستكبر عن اتباع الانبياء المكرمين بالوحي وتلقى النصوص القطعية والقرانات
الدينية والالهامات الذوقية فقد ضل ضلالا بعيدا واتبع شيطانا مريدا ومن رام
ان يحيط بعقله الجزئي كليات كمالات الذات المقدسة من صفاته العظمى واسمائه الحسنى واثاره
الغير المتناهية فقد خالف مقتضى العقل الصريح والنظر الصحيح وكان كمن رام ان يحيط ببصره
في ضوء شمع لقسق ليلة ظلماء وظلمة دهماء اقطار الارضين جبالها وتلالها وصحاريها وبراريها
بحارها وانهارها والسموات السبع الطباق بكل جوانبها واطرافها والكرسي وما حاط والعرش المجيد
الذي يحيط ولا يحاط وهذا في الحقيقة جهل وسفه وضلال وان كان في صورة علم وعرفان
وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى
عما يشركون افرايت من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم فالحيوان النفس الانساني بعد مفارقة
البدن ولبث ما شاء الله في عالم البرزخ ينشئها الله النشاة الاخرى ويخلق بدنا لها من
الاجزاء الاصلية للبدن الاول التي عليها قيام البدن وهي قاعدته وعبر عنها النبي عليه السلام بعجب الذنب

بعجب

بفتح العين وسكون الجيم قوله عليه السلام ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا
وهو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيمة وفي رواية كل ابن ادم يأكله التراب الا عجب الذنب منه
خلق وفيه يركب قيل هو العظم الذي في اسفل الصلب وهو العسيب منبت الذنب وهو
قاعدة بدن الانسان واسه الذي يبني عليه فبالحري ان يكون اصلب من الجميع كقاعدة الجدار.
ويعيد لتدبر الروح اي النفس الناطقة المجردة الى ذلك البدن وهو بدن لطيف لا يطرء له
شيء من خواص الابدان الكثيفة الدنيوية مثل الانحطاط والاغتباط والنوم والمرض
فيجازي على اعتقاداته النفسية واكتساباته البدنية بما يناسبها من اللذات والالام
العقلية والحسية فكما هو مجموع مركب من القلب والقالب والروح والبدن فكذلك ثوابه وعذابه
مركب من الصوري والمعنوي والحسي والعقلي وكيف لا والانسان مجموعة لطيفة جمع الحق فيه
صفاته المتقابلة الجلالية والجمالية واسماءه المتخالفة اللطيفة والقهرية وجعل له حظا
من اسم الاول والاخر وقسطا من الباطن والظاهر ولذلك اجاب عن سؤال الانباء وعدّ
جميع الاسماء حين اعترفت الملائكة بالعجز والقصور ما خلق الله الا ليكون مراة يتراءى فيها
جمال الذات وجلاله وانموذجا يشاهد فيه جميعا كماله فاز بتلك الجمعية الا التعلق
نفسه المجردة بالبدن وما فضل على الملائكة الا لجامعيته بين رتبتي التجرد والتعلق
فالجواد المطلق والحكيم المحقق اكرم من ان ينقصه بعد تكميله ويهبطه عن رتبة
الكمال بعد ما فضله فهو ابدا مراة الكمالات الظاهرة والباطنة ومجمع الاحكام المعنوية
والصورية ولذا ورد خلق الله ادم على صورته اي رشح فيه رشحات اسمائه وصفاته فلا يزال
في التقابل هكذا بحضرته ويستخلف في مراتب فطرته قال رضي الله عنه والقدر خيره
وشره من الله والقدر التقدير اي تقدير الامور كلها خيرها وشرها من الله تعالى لا يطير
بقة ولا يتحرك غلة ولا يسكن نملة الا بتقدير الله وتعلق ارادته به ونفاذ حكمه فيه
وجريان قضائه عليه وايمان المومن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي كلها بعد

يتراءى

القضاء والقدر عند اهل الحق

بقدرة الله تعالى واليه ذهب اهل الحق وقالوا القضاء هو ارادة الله المتعلقة بالاشياء ازلا على ما سيكون عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاته واحواله ولقد خالف في هذه المسئلة المعتزلة القائلة بان الخير كله من الله والشر مثل الكفر والمعاصي ليس منه ومراد الله من الكافر والعاصي الايمان والطاعة ولكن اوقعوا انفسهم بسوء اراداتهم في الكفر والعصيان وحسبوا ان ارادة الشر شر لا يليق سبحانه ولم يتفطنوا على انه كم من شر يتضمن خيرات كثيرة وان كان بالوسائط وبحسب العواقب فهلموا من ان القول بغلبة ارادة كافر ذليل حقير ناقص الخلق ضعيف البنية على ارادة خالق الارض والسماء اشر الشرور واقبح القبائح كالاسناد الى الله ما لا يرضى به احقر الرجال في دائرة بيته اصلا كما حكى عن الاستاذ من مقابلته قول القاضي عبد الجبار سبحان من تنزه عن الفحشاء بقوله سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وكما سمعوا ما ورد في الاحاديث الصحاح عن النبي عليه السلام لعن القدرية على لسان سبعين نبيا قالوا القدرية من يثبت القدر كما ان الجبرية من يثبت الجبر والحنفية والشافعية من يقول بهما او تقلدهما ولا عن هم مثبتوه ونحن نافوه فالحديث لنا عليهم ونحن نقول هذا الوجه ليس بقاطع فان من الجائز والمستعمل ان ينسب النافي الى ما نفاه سيما اذا اشتهر بنفيه ولنا تشبيه النبي عليه السلام القدرية بالمجوس بقوله عليه السلام مجوس هذه الامة وتصريحه عليه السلام بان القدرية خصماء الله يوم القيامة بقوله اذا قامت القيامة نادى مناد اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية فقد تقطعا بان المراد من القدرية هو النافي له فان الوصف الخاص للمجوس ان ينسب الشر الى اهرمن لا الى الله والخير اليه ولا وصف يظهر ان يكون وجه شبه بين القدرية والمجوس غيره فكذا الخصومة مع الله ليس الا القول بمغلوبية ارادة الله وغلبة ارادتهم على ارادته وهو اشنع من الشرك مع ان الوجه الذي اعتبروه في التسمية بالقدرية اظهر فيهم منا فانهم اثبتوا القدر لانفسهم ونحن ابتنا لربنا فهم مثبتوه للقدر ومتصفون به على زعمهم ولنا ما روي عن النبي عليه السلام من انه صلى انه قال لرجل قدم من ارض الفرس اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم

في ان المعتزلة يقولون ان الخير كله من الله والشر ليس منه

تشبيه النبي عليه السلام القدرية بالمجوس

القول صح

و

واخواتهم واذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره وقال عليه السلام سيكون في آخر امتي اقوام يعملون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي فليس في شيء من الدلالة على ان القدرية من يقول بان القدر خيره وشره من الله لان الظاهر ان قولهم قضاء الله وقدره ادعاء بان شرع الله وحكمه عليهم هكذا ولا يبعد ان يكون النبي عم قد اخبر بان في آخر الزمان يأتي من امته من يدعي هذا الدعوى ويكون تسميتهم امته بحسب دعويهم الظاهر وانتسابهم من بين امته لا بحسب الحقيقة ويحمل في لعن النبي عليه السلام القدرية ان يكون المراد بالقول بالقضاء والقدر القول بالجبر المحض وسلب الاختيار عن العبد بالكلية لان الدلائل القطعية من العقليات والنقليات الناطقة بكون القدر خيره وشره من الله تنفي بالكلية احتمال ان يراد بالقدرية الملعونة قائلوا هذا القول حتى لو ورد اثر صريح بالطعن القدرية عليهم لوجب الصرف بالتأويل كما في سائر النصوص المعارض ظواهرها الدليل القطعي فكيف اذا ابى الظواهر ايضا اي كما ابى القاطع وكذا ما نقل عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه حين انصرف من حرب صفين انه رضي الله عنه قال الشيخ قام اليه فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا مهبطا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي شيئا من الاجر فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء منها الا انكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقدر والقضاء ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف تيسيرا ولم يعص مغلوبا ولم تطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السماء والارض

وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء
والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه وما قاله الحسن من ان الله تعالى بعث محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون
ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا
والله امرنا بها فانما دلالتها على ان القدرية هم القائلون بالجبر المحض والسالبون الاختيار
عن العبد بالكلية او القائلون بان تعلق قضاء الله بفعل العبد يلجاؤه بالاضطرار ويجعله
مكرها بسلب الاختيار و الاولون هم الجبرية المحضة والآخرون هم المعتزلة القدرية
القائلون بان افعال العباد لو كان بقضاء الله لكان العبد مجبورا في فعله فلا يكون
المطيع مستحقا للثواب ولا المسيء مستحقا للعقاب ولبطل حكمة التكليف كما فهمه الشيخ ورد عليه
الامام وكيف يتصور عن الامام ان يقول بان القول بان القدر خيره وشره من الله قول
القدرية وقد صح عنه رضي الله عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن
بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام فقال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا اقدم
لوائي لا يؤخر حذر الموت يدفع الحذار ما قد قدر وعنه رضي الله عنه انه قال للرجل قال انما
املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكهما مع الله او تملكهما بدون الله فقد ادعيت انك انت الله
فتاب ذلك الرجل على يده وروى ان الامام ابن الامام جعفر الصادق بن محمد الباقر رضي الله عنهما
قال القدري اقرأ الفاتحة فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا
تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت
وتمت وتبرأ القدرية عن زعمه ومذهبه وتاب ورجع الى الحق واناب والحمد لله وعن علي رضي
الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان
لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره
فهذا الذي ذكرناه لبيان ان القدرية مذمومة وان القدرية ليست من اهل السنة دليل على اصل المسئلة

ايضا اي كون القدر خيره وشره من الله تعالى وما سنذكره في بيان ان افعال العباد كلها بخلق الله
وقدرته ومشيته كله دليل على هذه المسئلة اذ لا نزاع في كون الذوات جميعا بقدرته ومشيته ولكن نذكر بعضا
من الآيات والاحاديث الواردة في هذا الباب وبعضا من العقليات الدالة على المطلوب ههنا ايضا اما العقلي
فهو ان الممكنات باسرها سواء كانت ذوات او افعالا مستندة الى قدرة الله وارادته لان خروج شيء
من الممكنات عن قدرته قصور و نقص في قدرته وارادته لان خروج شيء من الممكنات عن قدرته وتصرفه
سيما اذا كان الامر على ما ذهب اليه المعتزلة في الشرور والقبائح من تعلق ارادة الله تعالى فيما تعلق به
ارادة العبد ثم يقع ما يريده العبد ولا يقع ما يريده الرب وصفات الله تعالى منزهة عن كل نقصان وقصور
فاذا ثبت شمول قدرته وارادته بجميع الممكنات وما سموه شرورا وقبائح فهو من الممكنات ايضا
فهو مشمول قدرته وارادته فهو بقضائه وقدره وايضا لو امكن وقوع شيء بقدرة الغير
ومعلوم انه ممكن الوقوع بقدرة الله تعالى فيمكن تعلق كل من القدرتين به فيلزم امكان توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال وما لزم الا من تعلق قدرة الغير به لان سائر المفروضات
معلوم الامكان فتعلق قدرة الغير بشيء من الممكنات محال فكيف الوقوع وايضا لو فرضنا تعلق
ارادة الله بخلاف ما يتعلق به ارادة الغير لزم بحكم التمانع اما اجتماع الضدين او تخلف المعلول
عن العلتين لكن لا يمكن ان يقال ان تاثير الغير بجواز ان يكون مطلقا بعدم المانع واي مانع اقوى
من تعلق ارادة الله بخلاف ما تعلق به ارادة الغير واورد على دليل التوارد ايضا ان قدرة الله
اكمل فيقع بها ويضمحل قدرة العبد اقول لا يجري هذا نفعا بعدما نقرر استقلال القدرة
والارادة للعبد في وقوع الفعل واجتماعه مع قدرة الله وارادته على الفرض لانه لا شك في امكان
هذا الاجتماع على هذا التقدير اذ لا ممانعة بينهما فيلزم التوارد المحال البتة ولكن التعويل في هذا
الباب بالنقليات اما الآيات فقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم
اجمعين يضل من يشاء ويهدي من يشاء انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من

من يشاء. وغيرهما مما هو اظهر من ان يخفى واغنى من ان يعد ويحصى حتى شاع واشتهر كلمة
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن في جميع الالسنة حتى في السنة المعتزلة وكذلك الاحاديث
والاخبار كثيرة لا يسع هذا المختصر تعدادها الا انني اتيسر منها امثال ما روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال احتج ادم موسى فقال موسى انت ابونا واخرجتنا من الجنة
فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره
قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى وعن ابن عمر ان النبي عليه السلام قال كل شئ
بقدر حتى العجز والكيس وروى حذيفة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال ان
الله يصنع كل صانع وصنعته وعن جابر رضى الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم
كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف
علينا وقد امنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما وفي رواية ما
من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان يشأ ان يزيغه
ازاغه والمعتزلة تمسكوا في ان الشرور والقبائح ليست بقضاء الله وقدره وتعلق
قدرته وارادته بوجوه منها ان قضاء الشر وتقدير القبيح لا يليق بجناب قدسه
نقول كم من صورة شر وهو في الحقيقة خير وما سمعنا من احد ولا رأينا في كتاب
تفصيلا يكشف عن حقيقة الحق في هذا المقام مع انه من مزلة الاقدام ومجال الافهام
وما لاح لقلبي بالهام الملك العلام في كشف هذا المرام ان قدرة الله تعالى عز شأنها شاملة
لجميع الممكنات ايجادها واعدامها وجميعها بالنسبة اليها على السواء والمخصص لتعلقها
بممكن دون ممكن وبطرف معين من طرفي الوجود والعدم دون طرف آخر هو الارادة
وهي وان كانت صفة من شأنها التخصيص والترجيح لواحد من الامور المتساوية
الا ان من المعلوم ان نسبتها في حد ذاتها ايضا متساوية للاشياء الممكنة والضرورة

سكت المعتزلة في ان الشرور والقبائح ليست بقضاء الله وقدره وتعلق قدرته وارادته

فيستح

تمسكوا

وحج ادم عم مع موسى عم

قاطعة بامتناع ترجح احد من المتساويات من غير مرجح فلا بد من مرجح يرجح تعلق
ارادة الله بممكن دون ممكن وبطرف دون طرف وبوقت دون وقت والذي يفيد
هذا الترجيح والتعيين هو صفة الحكمة التي يعين تعلق الارادة من بين الامور الممكنة
والهيئات المتصورة والاوضاع المقدرة بما فيه صلاح محض ومنفعة بحتة بالنسبة الى
نظام الكل وانتظام الجميع او صلاح غالب على فساده ومنفعة قوية من مضرته فان الصلاح
والنفع في الكل بالنسبة الى كل واحد واحد مع كلية العالم واشتماله على الاجناس والانواع والاشخاص
مما لا يمكن وكفر الكافر ومعصية العاصي وان كانا شرين وقبيحين بالنسبة الى الكافر والعاصي لكن
لا يخلوان عن صلاح ومنفعة بالنسبة الى انتظام الكل في العالم الجملي فان المنفعة العامة والصلاح
الشامل في ان يتمايز المراتب والاستعدادات بان يفيض من الفياض المطلق على كل شخص بحسب
استعداده مساويا له لا زائدا ولا ناقصا فانه وان كان قادرا على ان يفضل ناقص الاستعداد
على كامل الاستعداد ويساويه له لكن الحكمة يقتضي ان يكون الفيض على نسبة الاستعداد
فان تفضيل المفضول على الفاضل وتسويته له وان كان خيرا بالنسبة الى المفضول لكن شر
بالنسبة الى الفاضل ومعلوم ان الخيرية بالنسبة الى الفاضل ومعلوم ان خير من الخيرية بالنسبة
الى المفضول والشر بالنسبة الى الفاضل اشر من الشر بالنسبة الى المفضول فتمام الخير في ان يفيض
الكفر على الكافر الذي استعداده وقابليته ليس الا اليه وكذا المعصية والايمان على المؤمن
الذي استعداده اليه لان فيض الايمان على الكافر الظالم الاستعداد العديم النور في ذاته بالقسر
من غير استعداد مخالف مقتضى الحكمة من حيث انه شر بالنسبة الى المؤمن الصافي الاستعداد
النوراني الذات من جهة استلزامه تفضيل المفضول على الفاضل وتسويته له ولا نعني بعدم
استعداد الكافر للايمان انه يمتنع اتصافه بالايمان امتناعا عقليا والا لما امكن ان يفيض الفياض
عليه صفة الايمان ولو بالقسر بل المعنى به ان يكون مناسبته ومجانسته بالكفر لا بالايمان فالحكيم
اجرى عادته على ان يراعي في مراتب الفيض مراتب الاستعداد لان يكون الخير غالبا في هذه الرعاية كما

في صفة الحكمة التي تفيد الترجيح والتعيين في تعلق الارادة من بين الامور الممكنة

ذكرنا وقيل ان دوام العذاب للكافر يوجب له في مزاجه مناسبة مخصوصة مع العذاب وما عذاب به
كالنار بحيث يرتفع وحشة العذاب وينقلب بالاستيناس اذ الوحشة من احكام المخالفة والمنافرة
فلو جرم يرتفع وينقلب مع الموافقة والمناسبة فعلى هذا يكون تخليد العذاب وتابيد العقاب
في حق الكافر مع كونه مصلحة بالنسبة الى النظام الكلي حسبما قررنا منفعة بالنسبة الى الكافر نفسه
بعينه من حيث اللذاذة في الجملة بتلك الحالة المسماة بالعذاب بعدما حصل له المناسبة بحكم
ملابسته به في الازمنة المتطاولة لان الكافر ليس في قابلية التلذذ بشيء من اللذات الاخروية
غير ما يمكن ان يحصل له بواسطة الخلود في العذاب من الحالة الملايمة له نوع ملايمة بسبب تلك المناسبة
الحاصلة له مع العذاب بحكم طول الملابسة بينهما فما لا يحصل اللذة المختص هو بها الا به يكون
ايصاله اليه عين رحمة في حقه وتمام عناية في امره فيكون افعاله سبحانه كل منها منفعة خالصة ومصلحة
محضة بالنسبة الى اعيان القوابل وبالنسبة الى نظام العالم وقيل ايضا ان الكافر يتجلى المعذب به
بعد العذاب الطويل فيشهده فيتنعم بشهوده ويلتذ لذة روحانية فيكون التعذيب الموصل له — سؤال لطيف
الى هذه السعادة منفعة ورحمة في حقه فان قيل لما كان الاستعدادات من فيوض الفياض
فما السبب في تخالفها وتفاوتها حتى يكون سببا لتخالف الاوصاف وتفاوت الاعمال قلنا مراتب
الاستعدادات كثيرة مرتبة كل مرتبة منها سبب ومعد ومعين لمرتبة اخرى الى ان ينتهي
الى الاستعداد الاول الذي هو لازم الماهية فاما تغاير الماهيات وتفاوت الذوات فلا يتصور
له سبب فان الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل حتى يمكن ان يقال لم جعل الجاعل كذا ولم يجعل — الماهيات غير مجعولة
كذا فان الاشياء لها صور علمية ازلية متعينة متمايزة بعضها من بعض في عالم الاعيان اي في
علم الله وهي التي يعبر عنها بالماهيات والذوات لا يتصور فيها الجعل والصورة العلمية
المتعينة المتميزة لكل شيء يقتضي وصفا خاصا له هو لازم الماهية وذلك يقتضي لغيره وهو
آخر الى ان ينتهي فيما لا يزال الى وصف الايمان في البعض والكفر في البعض الآخر وليس هذا الاقتضاء اقتضاء
طبيعيا عقليا تمتنع به انفكاك المقتضى عن المقتضي اذ لو كان كذلك لزم ازلية جميع المراتب حتى الاوصاف

الحادثة

الحادثة والاعمال بل هو القابلية المحضة والفعل ليس الا من الفياض يفيض كل مرتبة بحسب
الازمنة والاوقات والاستعدادات الحاصلة فيها على ما اقتضته الحكمة واستدعته المصلحة
فان قلت فعلى ما قلت يكفي الحكمة ان يكون مرجحة لتعلق القدرة بممكن دون ممكن فما الحاجة في
توسط الارادة قلت الحكمة فرع الارادة ولولا الارادة لكان افعال الباري مثل افعال
الطبايع الغير الشاعرة بطريق الايجاب المحض من غير قصد للنفع والصلاح ولما استحق
الحمد والشكر بل التعظيم والتمجيد سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت فالحكمة
اذا رجحت تعلق القدرة والارادة بوجود شيء مخصوص فلو جرم يوجبه ويجعل عدمه
ممتنعا فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم الايجاب قطعا قلنا نعم لكن الايجاب اللازم
من تخصيص الحكمة لتعلق الارادة المخصصة لتعلق القدرة يحقق الاختيار ولا ينافيه ويحقق
استحقاق الحمد والشكر والتعظيم والعبادة بحيث لولاه لما تحقق ذلك ومن ادلتهم ان
العقاب على من اراد فيه الكفر والمعصية ظلم وما الله يريد ظلما للعباد قلنا قد عرفت بما حققنا
انفا ان الله ما يحكم على احد الا بما حكم به عليه استعداده كما اخبر بقوله ما اصابك من سيئة فمن
نفسك وما اصابك من حسنة فمن الله وكما يتبين بقوله قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم كلكم
اشار اليه النبي عليه السلام بقوله من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه
روي ان اياس بن معاوية قال للعلماء القدرية اخبروني عن الظلم فقالوا اخذ ما ليس له فقال ان
فان الله له كل شيء يعني لا يتصور من الله ظلم فانه لا يتصرف الا في ملكه الذي ليس له فيه شريك بل كله
وكل ما فيه من الذوات والصفات له منه وبه واليه موجود بايجاده ومخلوق بخلقه فمن اين يتصور
الظلم ومنها كيف يامر الله بما لا يريده وكيف ينهى عما يريده ولا محمل له غير السفه قلنا الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والترغيب الى الحسنات والترهيب عن الشرور والسيئات تفضل وعناية
عامة ح — منه سبحانه على عباده تفضلا شاملا وعناية من غير تخصيص لاحد من دون احد فذلك هداية محضة
يهتدي بها من كان قلبه نوع صفاء فالامر العام منه سبحانه لتلك المصلحة الشاملة والحكم البالغة

ان من غلبت عليه شقوته فلم يتد بهدى الله ولم يرتدع عن ارادة السيئات وعلق
اراده عزما وجزما بفعل السيئات فلا جرم تتبع الله ارادته للحكم البالغة ايضا
من رعاية مراتب الاستعدادات فكل من الامر الالهي والارادة الربانية يتضمن حكما
ومصالح كلية عامة تامة لا ينسبها الى السفه الا من سفه نفسه فالحكمة والحمد لله وحده
ومنها انه لا معنى للطاعة والمعصية الا الفعل الموافق لارادة الله والمخالفة لها
فيكون كفر الكافر طاعة وايمانه معصية نقول ليس الامر كذلك بل الطاعة ما كان
موافقا للامر لا للارادة والمعصية ما كان مخالفا للامر لا للارادة ومنها
انه لو كان الشرور والقبائح مثل الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره لوجب الرضاء
بها لان الرضاء بالقضاء واجب عقلا ونقلا والرضا بالكفر والمعصية كفر ومعصية
نقول فرق بين القضاء والمقضي والكفر والمعصية من الثاني لا من الاول والرضاء واجب
للاول دون الثاني ومنها استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون فان الاية دلت على ان مراد الله من الجن والانس الطاعة لا العصيان
اجيب بمنع العموم بقرينة خروج من مات على الصبى والجنون واقول تحقيقه ان سوق الاية
لبيان الغرض الاصلى من خلق النوعين لا يلزم ان يترتب على كل واحد من افراده فان
غرض السلطان من جمع العسكر القتال مع ان القتال لا يصدر الا من احاد معدودة
من بينهم في اكثر الامر وقيل المعنى ليكونوا عبادا لي مع انها معارضة بقوله تعالى ولقد
ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وامثاله واستدلالهم بقوله تعالى كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها فان السيئة اذا كانت مكروهة لا يكون مرادة للتضاد بين
الارادة والكراهة والجواب ان الكراهة ههنا بمعنى خلاف الرضاء ولعل حمل المكروه
الى المكروه عند الناس او مجاري العادات لا الى المكروه عند الله فقد ينفيه قوله تعالى
عند ربك ومنها استدلالهم بالايات النافية لارادة الظلم مثل وما الله يريد ظلما للعباد والغرض من النوعين

نقول

نقول سوق الاية تدل على نفي ارادته الظلم الصادر عنه وذلك حق لانه لا يظلم ولا
يريد ان يفعل الظلم ومنها استدلالهم بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء
ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد ونقول الامر والرضا والمحبة غير
الارادة واللازم على اصلنا وقوع الارادة لا غير ولا نزاع لنا في نفي الامر والرضا
والمحبة ولا يلزم من انتفائها انتفاء الارادة لما الامر فظاهر واما الرضاء والمحبة
فلانهما عبارتان عن ترك الاعتراض والانتقام واعطاء الثواب في مقابلة الفعل ومنها
استدلالهم بتوبيخ الله تعالى وذمه المشركين على اعتقاداتهم وقوع الشرك بمشيئته تعالى بقوله
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء والجواب ان الذم والتوبيخ
ليس على استهزائهم في قولهم هذا لا على بطلان هذا القول ولذلك نسبهم الى التكذيب لا الى الكذب
بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم وايضا لما كان ارادة الله مؤثرة في افعالهم متفرعة عن ارادتهم اياها
كانوا مستحقين للتوبيخ بزعمهم ودعواهم انهم براء من ارادة الشرك بل هم مجبورون
في ذلك واعلم ان المعتزلة وان لم يقولوا بكون الشرور مرادا لله وجعلوا السبب القريب
لها ارادة العبد لكن لا يمكنهم انكار ان قدرة العبد وارادته مخلوقتان لله تعالى وان الدواعي
الباعثة لتعلق ارادة العبد بالشرور وسائر الاسباب والشرائط اللازمة في وجود الشرور كلها مخلوقة له
على طريق الاختيار بعد العلم باستلزامها للشرور فما فروا منه من المحذور ان اللازم على كون الشرور
مستندا بلا واسطة الى ارادة الله تعالى فهو لازم ايضا على اختياره الشرور ولو بالوسائط
على ما قررنا فلا مفر لهم منه البتة والمحذور باق لان اختيار الله الشرور لازم اما بالذات
واما بالوسائط فان قالوا ان وجود الاسباب والوسائط فوائد جمة لا يوافق الحكمة تركها لا
لاستلزامها شرا واحدا نقول يجوز ان يترتب لفوائد على ما سموه شرا ايضا فلا فرق
بين الاختيار بالذات وبين الاختيار بالوسائط على ما قررناه واما الفلاسفة فانهم يقولون
بالقضاء والقدر لكن لا على الوجه الذي قلنا فنورد اقوالهم في القضاء والقدر لنتبين منها ما خالف

الامر والرضا والمحبة غير الارادة

بمشيئته

مجبورون

الاصول الاسلامية حتى يتحقق الحقائق الدينية فالقضاء عندهم عبارة عن علمه تعالى
بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام ويسمونه ايضا
عناية ازلية منه سبحانه وهي عندهم مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجود
واكمل الحالات والقدر عبارة عن خروج الاشياء من الوجود العلمي الى الوجود العيني في اوقاتها
التي استجمعت فيها شرائطها واسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء فما يتعلق من الممكنات وهي اما
ما هو خير محض كالارواح القدسية والاجرام العلوية وما يغلب فيه الخير وان كان متضمنا لبعض
شر ايضا فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل خروج عن قضاء الحكمة كعدم خلق الشمس
المتضمنة للخيرات الكثيرة الكلية من التنوير للعالم والتربية للمواليد لتاذي بعض الحيوانات
من حرها في بعض الازمنة في بعض الامكنة فان فوات المصالح الكلية الحاصلة بها اشر من الشر
المذكور ودفع الاشر بوجود الشر هو عين حكمة فقال الفلاسفة ان المبدأ الاول واحد من كل الوجوه فلا يصدر
عنه اولا الا الواحد وذلك الواحد لا جائز ان يكون عرضا لان العرض يتوقف على محل يقوم به فذلك المحل هو الصادر
الاول وهو خلاف المفروض ولا صورة لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وتشخصها موقوف على المادة
لكونها علة قابلة لتشخص الصورة فالمادة هو الصادر الاول وايضا يلزم ان تكون الصورة على
هذا التقدير علة للمادة اما بالذات او بالواسطة وفاعليتها متوقفة على تشخصها اذ لا يوجد الا الموجود
ولا موجود الا المتشخص وتشخصها متوقف على المادة فيلزم الدور ولا مادة لانها قابل محض والقابل
لا يكون فاعلا والصادر الاول لابد ان يكون فاعلا لتمتد سلسلة الموجودات مع ان الدور لازم ايضا
للزوم علّيتها للصورة على هذا التقدير مع ان الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولى على ما تقرر عندهم
ولا نفسا لتوقفها او لتوقف فاعليتها على البدن فيلزم على الاول خلاف المفروض اي عدم كون ما فرض
صادرا اولا اولا وعلى الثاني الدور لان المادة على هذا التقدير معلولة لها ومتاخرة عن فاعليتها مع ان
فاعليتها متوقفة على البدن فتعين العقل لان يكون صادرا اولا للمبدأ الاول اذ لا قسم للموجود غير الاقسام
المذكورة فيصدر من العقل الاول الصادر اولا عقل ثان وجرم الفلك الاعلى ونفسه لان في العقل الاول

جهة تعقله مبدأه وبتلك الجهة صدر عن المبدأ بتوسط العقل وصدر عنه ايضا بتوسط هذا
التعقل تعقل العقل الاول الوجوب لان مبدأه علة لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وبواسطة تعقله الوجوب صدر من المبدأ ايضا تعقل الوجود على قياس ما ذكرنا من استلزام العلم
بالعلة العلم بالمعلول لان الوجوب سبب للوجود والشيء ما لم يجب لم يوجد وبواسطة علم بوجوده وذاته
صدر علم بامكانه لان الامكان لازم الذات معلول لها فصدر عن العقل الاول باعتبار هذه
الامور الاربعة الموجودة فيه معلولاته المذكورة ثم من العقل الثاني العقل الثالث والفلك
الثاني جرمه ونفسه ثم وثم الى ان يصدر من العقل التاسع العقل العاشر والفلك التاسع والعاشر هو
الفعال يصدر عنه هيولى العالم العنصري فيفيض عليه صور العناصر من الفعال بواسطة
الاجرام السماوية اذ لولا تلك الوساطة بل استقل العقل في ذلك الفيض لما امكن التغير في العناصر
بل تقرر فاعلها ولما لم يكن هناك شيء يشتمل نوعا من التغير غير السموات تعين ان يكون واسطة
في ايجاد عالم التغير المطلق ولما انحصار صور العناصر في الاربع فبسبب من اربعة اشخاص
او اربعة انواع من الافلاك تهيئ الهيولى لكل من الصور الاربعة فينا لها من واهبها ثم باختلاف
نسب الافلاك من العناصر مثل محاذاة الاجرام المضيئة لبعضها واضائتها لها بخلاف البعض
الآخر يفيض عليها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وبوساطة هذه الكيفيات
يحدث فيها الحركات وبالحركات الامتزاجات فيحدث المزاجات المختلفة بالاعتدال وعدمها
فيفيض عن واهب الصور بسبب القرب عن الاعتدال او البعد عنها الصور المعدنية والنباتية
والحيوانية والانسانية هذا ما قالوا في كيفية صدور العالم عن المبدأ الاول وكيفية تعلق
القضاء والقدر منه له واعترض عليهم بانه كما ان في العقل الاول جهة الامكان وكذلك في المبدأ
جهة الوجوب وكما ان في العقل جهة تعقل مبدئه كذلك في الواجب جهة تعقله ذاته وتعقله غيره
فالكثرة بحسب هذه الجهات متحقق في المبدأ ايضا وان كان وحدانى الذات فيمكن صدور الموجودات

علته فيلزم تقدم علته عليه بالوجوب فينتقل الكلام الى ذلك الوجوب فيكون هو غير الذات ايضا
اذ لا فرق بينهما فيلزم التسلسل فتعين كون الوجوب عين الذات بخلاف الامكان فانه
نسبة بين الماهية والوجود مغايرة لكل منهما بالضرورة وايضا يعقل الواجب ذاته
عين ذاته ويعقل غيره منطويا في علمه بذاته لان ذاته تعالى ينبوع كل الموجودات فحضور
ذاته لذاته بذاته علم لذاته ولغيره من غير كثرة في ذاته وصفته وهذا كما اذا كان الانسان
عالما بتفاصيل مسائل عدة ثم طرء له نوع ذهول عن التفاصيل لكن بقي حالة اجمالية هي
مبداء لذلك التفاصيل وهي حالة بسيطة منطوية فيها التفاصيل بحيث اذا اسئل عن التفصيل
فصله مستمدا من تلك الحالة البسيطة فكذلك علم المبداء بمعلوماته مندرج في علمه بذاته وانت
خبير بان ما ينطوي فيه عدة امور لا يتصور بساطته وان كان اجمالا غير تفصيل مع ان التفاصيل
في الصورة المذكورة اجزاء ومقدمات للحالة الاجمالية بخلاف معلومات الله فان علومها
خارجة عن ذاته وعين علمه بذاته فكيف يتصور الانطواء ومما اوردوا في بيان كون الوجوب عين
الذات فانا نعلم لو كان الوجوب موجودا لسبق فالوجوب علته ولما اذ كان امرا اعتباريا نسبيا
فليس هنا كالا الذات المقتضي والوجود واما الوجوب فامر اعتباري اذا اعتبره المعتبر واعتبر نسبته
يستدعي له علة ولما قبل الاعتبار فلا وجوب ولا علة فمن اين التسلسل وعلى تقدير كون الوجوب
نفس الواجب فليس هو الا الوجوب الخاص واما الوجوب المطلق بمعنى اقتضاء الوجود المطلق وبمعنى امتناع
الوجود عن الغير فزيادته على ذات الواجبين وهذا القدر يكفي في الكثرة الاعتبارية فان قيل الكثرة
الاعتبارية اي تعدد الجهات الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج لا يكفي فيما نحن بصدده اي
العلية للموجودات الخارجية اذ العلة في الموجود لا بد ان يكون موجودا قلنا لزوم الوجود انما
هو في الفاعل واما في مطلق العلة فما ثبت لزوم الوجود بالحجة ولا علم بالضرورة واعترض
ايضا بان في كل من الافلاك جهات متكثرة واختلافات شتى يقتضي كل منها سببا مستقلا ومستندا
على حدة ولا يتصور مثل تلك الكثرة في العقول التي اسندوا الافلاك اليها وذلك الجهات المتكثرة
في الافلاك مثل التركيب من الهيولى والصورة في الفلك الاعظم واختصاصها بحجم مخصوص من المقدار وتشكلها بشكل مخصوص وتعيين النقطتين المعينتين للقطبية في الفلك وفي سائر وكذلك

الثوابت

المرصود من الكواكب الف ونيف وعشرين كوكبا

الثوابت ما فيه من الكواكب التي لا يكاد يحصى فان المرصود منها وان كان الفا ونيفا وعشرين
كوكبا ولكن غير المرصود خارج عن احصاء المحصين وارصاد المترصدين وكذلك في سائر
الافلاك جهات زائدة على ما في الفلك الاعظم من التداوير والخارجة المراكز والممثل وسائر الجهات
على ما بين في موضعها فيضيق الكثرة التي في العقول العشرة عن عليتها امثال هذه الكثرات فانهم
وان لم يقطعوا بكون العقول منحصرة في العشرة لكن جوزوا كفاية العشرة في انشاء هذه
الكثرات فالنقض لازم البتة اجيب بان العقل الاول قد عرفت ان فيه جهات عدة وفي العقل
الثاني ازيد منه وكذلك تتزايد الجهات في كل عقل بالنسبة الى ما قبله ومعلوم ان من مثل هذه
الكثرة يحصل كثرات لا تحصى بحسب جوع الانضمامات والتركيبات بين الجهات مع انه يمكن
ان يعين مستند بعض الاختلافات المذكورة فان العقل الثاني وجرم الفلك الاقصى بهيولاه
وصورته ونفسه لما استند الى العقل الاول من حيث ذاته وامكانه ووجوبه ووجوده او من
حيث يعقلون هذه الامور على ما قيل اختص بمقدار مخصوص لان هيولاه الغير القابلة
الا لهذه المقدار او الصورة النوعية وكذلك حركته المخصوصة مستندة الى خصوصية ذاته المركبة
من هيولاه وصورته او اليهما مع ما حل فيها من الشكل والمقدار يعني انها تخصص تعلق
ارادة المبداء المحرك للفلك بهذه الحركة المخصوصة لعدم قبول الخصوصية المذكورة غير
تلك الحركة المخصوصة ثم ان الحركة المخصوصة مخصص بالضرورة النقطتين المعينتين للقطبية
دون سائر النقط وقيل المخصص لتعلق ارادة المبداء المحرك للحركة المخصوصة تضمن تلك الحركة
العناية بالسافلات فان الغرض الاصلي للمحرك للفلك التشبه بالمبادي العالية في كونها كاملة
بالفعل من غير ان يبقى له في كمال القوة وهذا الغرض يحصل بالحركة على اي وجه كان لكن لتضمن
تلك الحركة كمال انتظام السافلات اختارها المبداء المحرك على سائر الحركات عناية بامر
السافلات ورده البعض بانه قول باستكمال الاعالي بالاسافل فان كمالا يمكن ان يكون
غرضا لمريد فلا بد من ان يكون حصوله كمالا بالنسبة اليه واولويته من عدم حصوله ولو جاز

هذا الجاز ان يكون هو الغرض الاصلي لكنه يخالف قواعد الحكمة وذهبوا الى ان تغيير الحركة في
المخصوصة ليس الا لعدم حصول التشبه بالمبادى العالية الابها وهذا الرد والمذهب مردودان
لان الرد فلان المحذور ليس الا استكمال المبداء الواجب في كمالاته الذاتية بالممكنات واحتياجه
في صفاته الازلية اليها لا استكمال الاجسام الممكنة بعضها بالبعض وان كان المستكمل عاليًا
والمستكمل به سافلًا ولا الاستكمال في الكمالات النسبية وان كان في شان الواجب فان الخلق
والرزق وامثالهما لا شك انهما كمالات نسبية بالنسبة الى الخالق والرازق مع
انها تحتاج في تحققها الى المخلوق والمرزوق بحكم انها نسب واما مخالفته قواعد الحكمة
الموهمة الباطلة فهي اقرب الى الحق من الباطل فكيف يعد محذورًا واما المذهب فلضعفه
عدم الفرق بين حركة وحركة في حصول التشبه المذكور بها فان من المعلوم ان التشبه لا يختص
بخروج الاوضاع المخصوصة من القوة الى الفعل بل يتحقق بخروج اي اوضاع كانت من الاوضاع
المحتملة وما قيل من انه لا بد للحركة الجزئية من الغرض الجزئي والتشبه المطلق امر كلي لا يصلح
ان يكون غرضًا للحركة الجزئية فيجوز ان يكون ذلك الغرض الجزئي باعثًا للحركة الجزئية ومعينًا
لها وان قصرت العقول البشرية عن ادراك كنهه فليس بشيء لانه ابقاء للاعتراض المورد
عليهم اولًا من قصور الكثرة المتحققة في العقل من سببية للكثرات المتحققة في الفلك
فان اختصاص ارادة المبدء المحرك للفلك بذلك الغرض الجزئي امر لا بد له من مخصص
في العقل مختص به بالذات او بالوساطة ومقصود المعترض ليس الا ذلك ويرد على الجواب
الاول عدم تمام قولهم بان عدد العقول لا بد ان لا يكون انقص من العشرة فان على تقدير جواز
ابتناء الكثرات الغير المحصات بعد بلوغ الكثرة مرتبة ثلثة او ازيد منها من حيث وجوه الانضمامات
والانفكاكات يكفي في صدور كثرات العالم عقل واحد او اثنان فما الحاجة الى اثبات سائر
العقول فان قيل انما قالوا ان يكون العقول عشرة من جهة تعدد الحركات المختلفة للافلاك المقتضية كل
منها لمبدء تتحقق به العقل لاجل ... ان تكون ... ووجود العقول ... ان ... الحركات ... المختلفة ... ووجود العقول
العقل

العقل للعالم العنصري واعترض ايضًا على اصلهم هذا بانه لا بد من مناسبة مخصوصة بين
العلة والمعلول ومعلوم انه لا يتصور مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود الفلك
الاقصى مثلًا وايضًا الامكان طبيعة واحدة فكيف يعقل ان يكون فرد منها الحال في العقل الاول علة
لوجود الفلك الاعلى وفي العقل الثاني للفلك الثاني وهكذا الى ان ينتهي الى العقل العاشر ويكون
الامكان الحال فيه علة لهيولى العالم العنصري ويكون الامكانات الحالة في الافراد العنصرية كامكانات
الذوات العنصرية معطلة لا يصلح ان يكون علة لشيء اصلًا مع ان جميعها افراد لطبيعة واحدة
واجيب بجواز مناسبة تحقق بين امكان العقل الاول ووجود الفلك الاعلى مخفية عن ادراك
القوى البشرية وبجواز كون بعض من افراد طبيعة واحدة واسطة في صدور شيء عن فاعله بسبب
اقترانه لذلك الفاعل وبعض منها واسطة في صدور شيء آخر عن فاعله وعدم توسط البعض
الآخر في صدور شيء ما اصلًا لعدم اقترانه بما يصلح للفاعلية واعلم ان ما قالوه في كيفية
صدور العالم عن المبداء مبني على تركب الجسم من الهيولى والصورة والا لجاز ان يكون الصادر
الاول هو الجسم لكونه امرًا بسيطًا ممتدًا في الاقطار كما هو رأي افلاطون فلا يلزم من صدوره
عن المبداء الاول صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وعلى امتناع صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي والا لجاز ان يصدر العالم جميعًا عن الواجب بالذات كما هو الحق الواقع وعلى امتناع
كون القابل فاعلًا والا لجاز ان يكون المعلول الاول هو الهيولى او صفة من صفات المبداء تعالى وكل
من هذه الاصول الثلثة ممنوع وادلتهم التي استدلوا بها عليها مردودة فكذا الاصل المبني على تلك
الاصول الفاسدة اما الاصل الاول من تلك الاصول الثلثة اي تركب الجسم من الهيولى والصورة
فعمدة ما احتجوا به عليه هو ان من الجسم البسيط الذي لا يتركب من اجسام مختلفة الطباع كالماء
مثلًا جسمًا متصلة في حد ذاته اذ لو لم يكن كذلك كان كل جسم متركبًا من اجزاء بالفعل فيلزم ان ينتهي
الاجزاء الى الاجزاء التي لا ينقسم ولا تتجزى اصلًا في الجهات الثلث لا قطعًا لصغرها ولا كسرًا لصلابتها

[illegible] الاصل الاول

ولا وهمًا لعجز الوهم عن تمييز طرف من طرف ولا عقلًا لعدم مطابقة فرض العقل انقسامه
للواقع او في الجهتين او في جهة واحدة فقط والا يلزم عدم تناهي الاجزاء في كل جسم ولو كان
اصغر من خردلة وهو بيّن البطلان سلّمنا عدم التناهي لكن المفروض عدم تحقق الاتصال
والمتصل اصلًا وتحقق الاجزاء كلها بالفعل فالجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه لازم قطعًا لكن
الجزء الفرد باطل وكذا ما في حكمه فتعيّن الاتصال اما بطلان الجوهر الفرد فلوجوه منها ان كل
متحيز بالذات لا بد ان يكون له ست جهات وهي متغايرات فالتركيب لازم وايضا اذا فرضنا
تقابله بالشمس فبالضرورة يكون وجهه المقابل له مضيئًا ووجهه الآخر مظلمًا ومعلوم ان المضيء
غير المظلم فان قلت تخالف الجهات بالاطراف والاعراض الحالة فيها لا بالاجزاء ننقل الكلام الى محال تلك
الاعراض فان تخالفت فذاك المطلوب والا فلا تخالف في الجهات والاطراف وقد بيّنا لزوم التخالف
ومنها انه لو التأم الجسم من اجزاء لا يتجزى فلا بد من ان يتوسط بعضها بين الآخرين ومن ضرورة
التوسط ان يحجب الطرفين عن التماس وتماس المتوسط لكل من الطرفين بغير ما تماس به الآخر وايضا
لو جاز لجاز ان يقع جزء على ملتقى جزئين فيلزم ان يماس احدهما بغير ما يماس به الآخر وهو التركيب
وجواز وقوع جزء على ملتقى جزئين وان كان مفروضًا من تركب الاجسام عن الاجزاء لكن قد
يستدل عليه ايضًا بان الجزء على تقدير وجوده لا شك انه يجوز حركته من جزء مثله الى جزء آخر
مماس له فحين الحركة لا بد ان يكون في الملتقى اذ الجزء الاول هو المبدأ والجزء الثاني هو المنتهى والحركة
لا يتصور فيهما بل في الملتقى وبانه لو جاز لجاز ان يترتب ستة اجزاء متماسة في جهة الطول حتى يكون
خطًا مركبًا من ستة اجزاء فلو فرضنا حركة جزئين من طرفي ذلك الخط متقابلين احدهما من فوق
الخط والآخر من تحته متساويين في السرعة والبطوء فلا بد ان يتحاذيا في منتصف ذلك الخط
وهو ملتقى الجزء الثالث والرابع وبانه لو جاز لجاز ان يتحرك جزءان من طرفي خط مركب من خمسة
اجزاء مثلًا على التساوي في السرعة والبطوء حتى يكون تماسهما وتلاقيهما بحيث يكون الجزء الثالث من
[illegible]

مى

الفلك من حين طلوعها الى ارتفاعها مع حركة ظل خشبة مغروزة في الارض في قطعة قدر ذراع
او ذراعين من الارض فحتى ما يقطع اسرع الحركتين المتلازمتين جزءًا واحدًا من المسافة لو قطع ابطأهما
ايضًا جزءًا واحدًا لزم تساوي السريع مع البطيء وانه بيّن البطلان وان لم يقطع فاما ان يقف
البطيء حين قطع السريع جزءًا واحدًا او يقطع اقل مما قطع السريع والاول يستلزم انفكاك احد المتلازمين
عن الآخر والثاني انقسام الجزء الذي فرض انه لا يتجزى اصلًا وقد ثبت ان من الاجسام جسمًا متصلًا واحدًا ولا شك
ان ذلك الجسم المتصل قابل لطريان الانفصال والانقسام عليه اذ كلامنا في الجسم البسيط العنصري المشاهد
اتصاله تارة وانفصاله اخرى في اكثر المواد فدل التماثل في الماهية قطعًا على ذلك فيما لا يشاهد فيه
الانقسام والضرورة حاكمة بان المتصل الواحد اذا انفصل وانقسم الى قسمين او اكثر لا يكون ذلك الانفصال
انعدامًا له بالجملة حتى يكون الاقسام الحاصلة بالانفصال مغايرًا ومباينًا للمتصل الواحد بحيث لا يوجد
مشاركة ما في جزء ما بين تلك الاقسام وبين ذلك المتصل فاذًا لا بد ان يكون في ذلك المتصل جزء لا اتصاليًا يبقى
الوحداني قبل الانفصال ثم بعد الانفصال ينعدم ذلك الاتصال الوحداني مع بقاء الجزء القابل له وقبول الاتصالين
الآخرين الحادثين بالانفصال فصاعدًا والا لزم ان يكون الانفصال للمتصل اعدامًا له بالمرة وحدوث اتصالين
آخرين متباينين والضرورة حاكمة بخلافه ولا نعني بالاتصال المعنى المصدري العارض للجوهر بل الجوهر المتصل
المحسوس عن كل جسم في بادي الامر بحيث لا يحتاج في اثباته الى بيان والبيان ليس الا لاثبات الجزء الباقي حالتي
الاتصال والانفصال فذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية الحالة في الهيولى وذلك الجزء الباقي حالتي
الاتصال والانفصال هو الهيولى التي تحل فيه الصور وهو جوهر قابل محض لا واحد ولا متعدد ولا صغير
ولا كبير والمتصف بصفة ما من خواص الاجسام في ذاته اي غير مقتضية في ذاته الاتصاف بواحد منها ولكن تتصف
بكل منها بواسطة الصور فيكون واحدًا من حيث حلول الصورة الواحدة فيه واثنين من حيث حلول الصورتين
وصغيرًا من حيث حلول الصورة الصغيرة وكبيرًا من حيث حلول الصورة الكبيرة وحلول الصور فيه ليس حلولًا بتزاحم
وتمانع به الحلول بل هو يقبل الف الف صورة من كبيرة وصغيرة من غير تمانع وتزاحم بينهما وتتصف بالصفات
المتقابلة وغير المتقابلة بواسطة الصور الحالة فيه المتصفة بالذات بتلك الصفات واذ قد ثبت ان الهيولى في

في الاجسام القابلة للانفصال كالعناصر وما تركب منها فقد ثبت في الاجسام الغير القابلة له ايضا
كالافلاك بحكم تماثل الصورة الجسمية المتصلة بالذات سواء كانت عنصرية او فلكية وردّ لا نخلو
في الهيولى واحتياجها اليه في العنصريات على حلولها فيه واحتياجها اليه في سايرها ايضا ثم لا يجوز خلو الهيولى عن
صورة ما في زمان ما اصلا اذ لو خلت لكان غير مشار اليها بالاشارة الحسية اذ الجوهر القائم بذاته المشار اليه
بالاشارة الحسية اما جسم ان كان مركبا او جزء لا يتجزى ان كان بسيطا غير متصل واما صورة جسمية ان كان
بسيطا متصلا والهيولى غير كل من هذه الثلثة فيكون غير متحيز ثم لا بدّ ان يتحيز بانضمامه الى الصورة لان
الكلام في هيولى الاجسام فاما انه يتحيز في جميع الاحياز او يتحيز في بعض دون بعض وكلاهما محال اما
الاول فلانه كل جسم يستحيل ان يتحيز في حيزين في زمان واحد فكيف جميع الاحياز واما الثاني فلكونه
ترجيحا بلا مرجح لان الهيولى لا يقتضي التحيز اصلا والصورة وان اقتضت التحيز لكن لا يقتضي التحيز
مطلقا في حيز ما فنسبتها الى جميع الاحياز على السوية فالتحيز في حيز معين دون ساير الاحياز ترجيح بلا
مرجح هذا الكلام في الهيولى والصورة ويرد عليه انه يجوز ان يتركب الاجسام من اجزاء صغار صلبة قابلة
للتجزية الوهمية لا يلزم منه محذورات الجوهر الفرد وغير قابلة للانفصال والانقسام الفكي وتلك الاجزاء
قد يلتئم منها عدد كثير فيحصل جسم كبير متصل وقد ينفصل بعضها عن بعض فيحدث انفصال وانقسام لذلك
الجسم الكبير من غير انعدامه بالمرة بل يبقى بعض الاجزاء المذكورة في المقسم والاقسام فلا يلزم الهيولى والصورة
بل لا يكون للجسم حقيقة غير تلك الاجزاء والاتصال والانفصال يكونان عرضيين طاريين على تلك الاجزاء كما
ذهب اليه ذيمقراطيس من الفلاسفة الا انه ذهب الى اتحاد تلك الاجسام الصغار بالماهية فلزم جواز
الانفصال وامكان الانفكاك عليها بحكم التماثل مع اجزاء الاجسام الكبار الملتئمة من تلك الاجسام الصغار
القابلة للانفصال بالفعل ونحن لا نقول به بل نمنع تماثل تلك الاجزاء الاجسام ونقول بكونها ممتنعة الانفكاك
بعضها عن بعض ونلتزم جواز تركب الاجسام المتشابهة الاجزاء في الحس من الاجزاء المتخالفة الحقائق في الحقيقة
اذ لا قاطع على نفيه من ضرورة او دليل ولا عبرة بالاستبعاد الحسي عند تحقق الحقائق ويرد عليه ايضا منع حكم الضرورة
بكون الانفصال [illegible]

بكون

يمكن ان يمنع كون الانفصال للمتصل البسيط انعداما له بالكلية بل بقاء ذات المتصل بعد الانفصال
وانعدمت صفة اتصاله ولا يلتفت الى ما ادعوا هنا من الضرورة ويرد ايضا منع تماثل الصور الجسمية
العنصرية والفلكية ويرد ايضا على بيانهم امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية ان الهيولى يجوز ان يوجد مجردا
عن الصورة ويكون اذ ذاك غير مشار اليه غير متحيز اذ لا حيز ولا بعد هناك لكون تلك الهيولى
هيولى العالم الخالية عن جميع الصور ثم اذا وجدت الصور وجدت الاحياز والابعاد معها وبعدها
فينطبق جميع الصور بجميع الاحياز بلا اختصاص بحيز دون حيز حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولما اختصاص
اجزاء الاجسام باجزاء الاحياز فهو اعتبار محض اذ الاجسام متصلة بالفعل فلا اجزاء فيها
الا بالقوة وكذلك اجزاء الاحياز فلا اختصاص ولا جزء للمتحيز ولا للتحيز بالفعل ولا ترجيح
من غير مرجح واما اختصاص كل من الاجسام المنفصلة بعضها عن بعض بحيز دون حيز آخر
فيحتمل ان يوجد صورة اخرى غير الصورة الجسمية يقتضي ذلك الاختصاص او يتعاقب على الهيولى
حين تجردها عن الصورة صفات يعد بعضها بعضا فيعد الاخير منها التحيز في الحيز المعين
على انه لنا ان نسلم عدم خلو هيولى مثل هذه الاجسام عن الصورة ونكتفي في تزييف عمومهم
الكلية بجواز خلو هيولى الاجسام الغير المنقسمة بالفعل عن الصورة كما ذكرنا ثم هذه التشكيكات
كلها على تسليم اصلهم الفاسد من ايجاب المبدأ واما القول بالاختيار كما هو الحق والمختار فقد
الأصل الثاني
يضيع عن ظهور امثال هذه الاقوال والاوزار واما الاصل الثاني وهو ان الواحد الحقيقي لا
يمكن ان يصدر عنه الا الواحد وهو دليلهم المعتمد بها عندهم على هذا الاصل هو ان كل علة لمعلول
ما لا بد ان يكون له مناسبة مخصوصة وخصوصية مع معلولها المعين بحيث لا يوجد تلك المناسبة المخصوصة
مع غيره اصلا بل يختص به اذ لولا ذلك لكان علية تلك العلة بهذا المعلول دون غيره من ساير
الممكنات ترجيحا بلا مرجح فلو كان للواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا لا في ذاته ولا في
عوارضه من الاجناس والفصول والصفات الثبوتية والسلبية معلولان او اكثر لزم ان يثبت له
خصوصية مع كل من معلولاته بعين ما ذكرنا وان اللوازم يتعدد خصوصيات متعددة فيلزم ان يكون [illegible]

ان يكون لكل علة خصوصية ليست لغير المعلول حتى يترجح صدور المعلول عن تلك العلة من بين
سائر الممكنات لا ان يكون لها خصوصية مع كل معلول ليست لغير ذلك المعلول سواء كان ذلك الغير ايضا
معلولا لتلك العلة او لا يكون معلولا لها اصلا فيجوز ان يكون لعلة واحدة عدة معلولات ويكون لها
خصوصية واحدة مع تلك المعلولات المتعددة ليست مع غيرها ولذلك تعينت تلك المعلولات للمعلولية لتلك
العلة دون غيرها وان كان مرادهم من الواحد الحقيقي في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
الذي ليس فيه تعدد اصلا ولو بالاعتبارات ايضا والسلوب فمسلم قولهم هذا لكن الواحد بهذا المعنى فرض
مجرد لا تحقق له اصلا فان الوحدة بهذا المعنى لو امكن تحققه لكان في الواجب ومعلوم ان فيه تعددا اعتباريا
وكثرة سلبية فلو يجري قولهم هذا فيما بنوا على تلك المسألة من نفي صدور الكثير عن الواجب وان
كان مرادهم بالواحد بحسب الذات والصفات الثبوتية فلم يدل دليلهم هذا على امتناع صدور المعلولات
المتعددة عن العلة الواحدة بهذا المعنى فان الخصوصية المذكورة يكفي في تحققها الصفة السلبية
والجهة الاعتبارية فان قيل كيف تكون منافي العلة الموجبة للمعلول الموجود وعلة الموجود لا بد ان تكون
موجودة فان السلوب والاضافات لا يصلح لان يكون علة للمعلول الموجود قلنا المعلوم كون
الفاعل للموجود موجودا وكذا وجود الشرائط والاسباب واما القطع بلزوم وجودها بل من المعلوم
كون قسم من العلل اعداما كارتفاع الموانع وما قيل من ان الاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم
الغيم للقصار كاشفة عن امر وجودي هو في الحقيقة شرط لا الامر العدمي كوقوع شعاع الشمس على الثوب
في تبييض القصار فغير مسلم فان ما نفيته الموانع في بعض الصور كون اعدامها داخلة في العلة مع
قطع النظر عن وجود الامر الذي قيل ان العدم كاشف عن شرطيته ظاهر لا اشتباه فيه على انه لا يلزمنا
اثبات جواز العدم علة بل يكفينا عدم ثبوت لزوم كون العلة غير الفاعل وجوديا فان قلت الاضافة
تتوقف على وجود المضاف اليه والسلبية تتحقق المسلوب وقبل صدور المعلول الاول عن المبدأ
لا تحقق للمضاف اليه لا وجود للمسلوب فلا اضافة ولا سلب ولا كثرة قلنا لا نم استدعاء السلب تحقق
المسلوب [illegible]

عنه

عنه باعتبار ذلك المعلول معلول آخر وباعتبار المعلول الثاني معلول ثالث وباعتبار ذينك المعلولين
معلول رابع وباعتبار الرابع خامس وهلم جرا حتى يصدر عن الواجب تعالى معلولات لا تحصى على ان يكون الفاعل لكلها
ذات الواجب والمعلولات تترتب وتتوسط بعضها لبعض ويصدر العالم كله بالذات عن الباري مع انه لا يصدر
الاصل الثالث
عن الواحد الا الواحد اما الاصل الثالث وهو ان الفاعل من حيث انه قابل للشيء لا يكون فاعلا له فالواحد الحقيقي
لا يكون قابلا وفاعلا بالنسبة الى شيء واحد وعمدة دلائلهم عليه ان الفاعل من شانه ان يوجب المعلول والقابل
ليس من شانه ان يوجب المقبول فاذا اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم اجتماع هذين النقيضين اي
قولنا من شانه ان يوجب وليس من شانه ان يوجب في تلك الذات من تلك الجهة وهو محال اقول يجوز ان يجتمع
القابلية والفاعلية في ذات واحدة من جهة واحدة ثم بعد تعدد الجهتين اي جهتي القابلية والفاعلية يجتمع النقيضين
المذكوران وعند اختلاف الجهتين يرتفع التناقض فلا استحالة في كون الذات الواحدة فاعلا وقابلا
ثم كونها من حيث انه فاعل موجبا لمفعوله ومن حيث انه قابل غير موجب لمقبوله وفي التحقيق هذه المسألة راجعة
الى المسألة الثانية فان اقتضاء الواحد الحقيقي الفاعلية والقابلية هو بعينه علية الواحد للمعلولين وصدورهما المتباينين
لصادرين والحق عند المصنف [illegible] في المقدمة القائلة بان كل علة لا بد ان يكون لها بالنسبة الى معلولها (المصنف)
خصوصية ليست مع غيره سواء كان ذلك الغير معلولا له ايضا او لا فان الاقتضاء المطلق للمقتضي المطلق
يكفي في صدور المعين حتى يتعين الاقتضاء بالمقتضي المعين فاذا اقتضى المقتضي الواحد مقتضيين دفعة
واحدة فانما يقتضي الامر المشترك بينهما والمشترك امر واحد لا ينقسم على قسمين بل على قسمين غير مختص ومعين لكل منهما
والا يلزم التعين من غير معين والمعين لكل منهما هو العلية المقتضية لكل منهما فلا بد لكل مقتضى معين ... من مقتض معين صح
ولا نعني بالخصوصية المذكورة الا هذا او نوضحه ان الاقتضاء نسبة لا يتعين الا بتعين المنتسبين فاذا اقتضى
واحد اثنين فاما ان يقتضيهما باقتضاء مطلق مشترك بينهما فيكون المقتضى بذلك الاقتضاء المطلق
ايضا امرا مطلقا مشتركا بينهما وقد عرفت ان الاقتضاء المطلق لا يكفي في صدور المقتضى المعين واما
ان يقتضي كلا منهما باقتضاء معين مختص به فذلك هو الخصوصية التي ليست مع غيره فالحق عندي
[illegible]

بهذا المعنى حتى يقولوا انها قابلة ولا يكون فاعلا اصلا قال رضى الله والحساب والميزان والجنة والنار

حق كله لان الدليل على كلتيهما وعلى امثالها اخبار الصادق بوقوعها بعد تحقق امكانها اما الحساب

اى محاسبة الله عبده على اعماله واحواله فالدليل عليه قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله عليه السلام

حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولها اهوال نطق بها الكتاب والسنة فان قوله تعالى وقفوهم انهم

مسئولون نطق بهول الوقوف وقيل مدة الوقوف الف سنة او خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر وقوله تعالى

فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب وأما من اوتى كتابه بشماله او من وراء ظهره نطق بهول تطاير

الكتب وقوله تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين نطق بهول المسألة وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم

وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله وجاءت كل نفس معها

سائق وشهيد وقوله عليه السلام ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الا قال انا اليوم جديد وانا فيما

تعمل فيه شهيد الى آخره ناطق بهول الشهادة من الشهود العشرة المذكورة وقوله تعالى يوم تبيض وجوه

وتسود وجوه وما فى معناه ناطق بهول تغير الالوان وقوله عليه السلام يكون على كل كفة الميزان ملك

فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح

الكفة الاخرى نادى الملك الثانى الا ان فلانا شقى شقاوة لا سعادة بعدها ابدا ناطق بهول المناداة

بالسعادة او الشقاوة وأما الميزان اى وزن الاعمال الحسنة بالسيئة فقوله تعالى ونضع الموازين

القسط ليوم القيامة وقوله فاما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية

وقيل ان الميزان له كفتان ولسان وساقان ابقاء للخبر الوارد بالامر الممكن على ظاهره والمعتزلة انكروا

الميزان زعما منهم بان الاعمال اعراض لا يقبل الوزن الذى هو من خواص الاجسام سيما بعد زوالها

واولوا الميزان المذكور فى الاثر بالعدل الثابت فى كل شىء وجعلوا ذكر الموازين بلفظ الجمع قرينة لارادة

هذا المعنى لامتناع حمله على المعنى الظاهر لانه شىء واحد مفرد ونحن نقول يجوز ان يتجسد الاعمال

لحكمة الوزن او يوزن مكاتيب الاعمال ويوضع لكل عامل ميزان على حدة فيستقيم لفظ الجمع والحكم فيهما

بل الاستغراق [illegible]

ويكون

قيل مدة الوقوف الف سنة او خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر

المعتزلة انكروا الميزان

يكون الامر المتضمن لمثل هذه الفوائد والحكم عبثا بمجرد خلوه عن مصلحة الاعلام فما قيل من ان نوع

تعذيب فمسلم بالنسبة الى اهل التعذيب لكن لا محذور واما بالنسبة الى الحاصل الاحسان فممنوع لانه

المشقة الجزئية ان تضمنت نعمة كلية وهى ظهور الشهادة على رؤس الاشهاد كانت آيلة الى النعمة ولما

الجنة والنار فهما دار خلد للثواب والعقاب فادلتهما من الكتاب والسنة غنية عن البيان اذ هما مشحونتان

بذكرهما حتى ان الاعتقاد بهما من ضروريات الدين وانواع المثوبات والعقوبات التى فيهما ومراتبهما

مفصلة مبينة غير محتاجة الى الذكر ههنا واما انهما مخلوقتان الآن فسيجىء وأما تعيين مكانهما فلم

يرد به نص صريح والاقرب ان الجنة سقفها السطح المحدب من العرش وتحتها فوق السموات اى السطح الاعلى

من فلك الثوابت الذى يقال له الكرسى فى لسان الشرع فان السموات السبع عرضها بأن عند المحققين

والعرش والكرسى طبقتان عن عنصريان ويؤيده قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى

فان السدرة على ما روى مرفوعا فى السماء السابعة قيل هى منتهاها من جانب الفوق فالجنة يكون فوقها

وعندها ولذلك قال عندها جنة المأوى ولم يقل فيها وان منتهى حد الجنة من الطرف التحتانى

يبتدئ الطرف الفوقانى من جهنم وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين

السبع فلعل المراد بالنار دركتها السفلى التى تختص بالكفار والمراد تحديدها من الجهة التحتانى وكما

ان الجنة درجات بعضها فوق البعض كذلك للنار دركات بعضها سفل بعض وكما ان افراد الانسان

تتغاير وتتمايز بالصورة لا يشترك اثنان فقط فى صورة ولو تشابها وتقاربا كذلك يتفاوتون بالسير

والاعمال المتفرعة عنها فكل شخص يختص بصورة وسيرة وعمل فى هذه الدار فيختص فى الدار

الآخرة بدرجة او دركة ومثوبة او عقوبة لا يشترك فيها غيره سواء كان مؤمنا او كافرا فان

وصف الايمان وان جمع المؤمنين والكفر وان جمع الكافرين لكن العمل المختص بكل منهما يميزه فى

المجازاة عن غيره ولهذه الحكمة اختلف الدرجات والدركات فى الجنة والنار وافراد الضمير فى كله

مع تعدد المرجع اليه باعتبار الوصف المجموع عنه قال رضى الله والله تعالى واحد لا

من طريق العدد ولكن من طريق انه لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد

اما الجنة والنار

الاقرب ان الجنة سقفها السطح المحدب من العرش اه

الشرع ظ

طبقتان د

الواحد من طريق العدد ما وقع في المرتبة الاولى من المعدود فالوحدة بهذا المعنى لا يختص
بالواجب سبحانه بل يتصف بها اي شيء كان اذا اعتبر في المرتبة الاولى عند عد اي معدود كان
والمراد من هذا النفي ليس نفي اتصافه سبحانه بهذه الوحدة اذ يجوز اتصافه بها بل المراد نفي
ان المقصود من الوحدة المعتبرة في توحيد الباري المستدل عليها بالبراهين المذكورة الواحدة
من طريق العدد والوحدة المقصود اثباتها للباري المعتبرة في التوحيد الفارق بين المؤمن
والمشرك هي عدم شركة شيء ما له سبحانه اصلا لا في الجنس ولا في النوع ولا في الالوهية ولا في خواص
الالوهية من القدرة التامة والقدم الذاتي ولذلك قال بل طريق انه لا شريك له اي في الذات
ولا في الذاتيات ولا في خواص الالوهية ثم فصله بانتفاء بعض لوازمه بقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا احد لان الوالدية والمولودية يستلزمان المجانسة والمشاركة ومن لا شريك له تعالى
منهما وكذا المكافاة مشابهة ومجانسة ثم ان ههنا مقامين المقام الاول توحيده بمعنى نفي الكثرة
عن ذاته بحسب الاجزاء في الذاتيات والثاني نفي المشركة في الذات والالوهية له والدليل على الاول هو انه
لو تركب لاحتاج الى الاجزاء وجزء الشيء غيره والاحتياج الى الغير امكان والامكان ينافي الوجوب
وايضا لو كان له جزء فاما ان يكون ذلك الجزء واجبا ايضا فيلزم تعدد الواجب وسنبطله عن قريب
او ممكنا وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وايضا على تقدير تركبه اما ان يحتاج بعض الاجزاء
الى الآخر فيلزم امكان الجزء المحتاج ويلزم منه امكان المركب كما عرفت انفا واما ان لا يحتاج فلا يلتئم
منها حقيقة واحدة لعدم ارتباط بعضها بالبعض الآخر كالحجر الموضوع على الانسان بلا تعلق
وارتباط بينهما والدليل الاول مبني على ان التركيب من الاجزاء العقلية يوجب الاحتياج اليها
في الوجود الخارجي لكن لا يخلو عن تامل والمعول عليه في المقام الثاني ما ارشدنا الواحد به الى التوحيد
بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لكن الآية الكريمة على الظاهر المتبادر منه وردت
على وجه اقناعي جريا على قدر افهام المخاطبين في الاقناع على الظاهر للغالب والاغضاء عن دقيق الجدال
[illegible]

والمعول

والتغا

والتغالب لازم عادة بين زعيمي قرية فكيف بين موجدي مثل هذا العالم الكبير بسمواته وارضه
وما فيهما من انواع الموجودات واجناس المخلوقات فينفرد كل من الالهة بالتصرف فيما اوجده فيختل
النظام الاكمل الذي حصل بالتيام اجزاء العالم كلها بعضها مع بعض بل يريد كل اعدام ما يوجده
الآخر فيظهر لزوم الانحلال وفساد النظام لان احتمال التوافق والتصالح في كل شيء طول الدهور
والاحقاب احتمال مجرد لا مساغ له الا عند الخروج من التحقيق الى الجدال والتجاوز من التصديق الى
القيل والقال واما دلالة الآية بطريق الاشارة فبحمل الفساد على عدم التكون فيكون تقرير الدليل
على هذا ان يقال لو جاز تعدد الالهة لكان نسبتها الى العالم على السواء لان كلا منهما في الغاية
لكل ما يقبل الوجود مع الاخر سواء فالعالم ان وجد بايجادهما معا لزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد وهو محال اذ الاحتياج الى كل منهما يستلزم الاستغناء عن الآخر فيلزم استغنائه
عنهما جميعا وقد فرضناهما علتين وايضا ان كان التاثير لكل منهما فكل منهما جزء علة لا تامة او لواحد
منهما فقط فهو العلة دون الاخرى او لا يكون لكل منهما فكل منهما ليس بعلة وقد فرضناهما علتين
وان وجد بايجاد واحد منهما فقط لزم الترجيح بلا مرجح فوجود العالم على كلا التقديرين محال فالفساد
اي عدم التكون لازم لتعدد الالهة فارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم اقول يمكن ان
يناقش في هذا التقرير بانه يجوز ان يصطلح ويشترك الالهة في ايجاد العالم كما يشترك اثنان في
رفع خشبة صغيرة مع قدرة كل منهما على رفعه وقدرة تامة مع انه لا يلزم التوارد ولا الترجيح
وبانه اذا كان كل من الالهة مريدا مختارا لا يلزم الترجيح بلا مرجح من وقوع وجود العالم
بايجاد احد الالهة فقط اذ الاختيار مرجح لايجاد الموجد وترك التارك ويمكن عبارة
لغزي في تقرير هذا الوجه اي في لزوم الفساد بمعنى عدم التكون من تعدد الالهة ان من المعلوم
ان كل موجود لا يوجد ما لم يجب وجوده وجوبا بالذات او بالغير واذا تعددت الالهة لم يجب للعالم
وجود اصلا لانه لو خلق واحد منهما اللاحق بارادته خلق فيما اراده الآخر ممكن في كل مرتبة اذ القدرة
على كل ممكن من لوازم [illegible]

هذا التقدير لعدم وجوبه لاحتمال الخلوف احد الالهة في ايجاده لكن قد وجد فعلمنا
انه وجب وجوده ثم وجد فدل وجوبه على عدم تعدد الالهة فثبت وحدة الاله وفيه
تأمل ايضا من حيث ان المنافي بوجوب العالم وقوع الخلوف ام يكفي فيه احتمال الخلوف
ايضا وانما قلنا الموجود لا يوجد ما لم يجب لانه لو امكن الوجود بلا وجوب لزم — وانما قلنا الموجود لا يوجد ما لم يجب
ترجح احد المتساويين وهو الوجود على الاخر وهو العدم فان قيل لا يلزم من انتفاء — بلغ
الوجوب التساوي اذ يمكن بينهما واسطة وهو الرجحان الرافع للتساوي غير
منتهية الى حد الوجوب نقول هذا الرجحان لما ان يمتنع معه وقوع الطرف الاخر او لا — منتهية صح
فان امتنع فالرجحان يكون وجوبا والا فيحتاج وقوع الطرف المرجوح الى سبب
يرجح الطرف المرجوح على الطرف الراجح فيمتنع وقوع الطرف الراجح عند وجود ذلك
السبب المرجح للطرف المرجوح فيحتاج وقوع الطرف الراجح الى انعدام ذلك السبب كما
يحتاج الرجحان المذكور فلو يكفي الرجحان المذكور في وقوع الطرف الراجح من غير انضمام انعدام
ذلك السبب به وبعد الانضمام ان وجب الطرف الراجح فذلك المطلوب والا نقلنا الكلام
اليه ونعيد فيه قولنا في الرجحان فاما ان يتسلسل او ينتهي الى مرتبة يجب فيها الراجح
فيتم المطلوب او نقول لو لم يجب وجود الموجود يمكن ان يقع تارة وان لا يقع اخرى مع تحقق
الرجحان في الزمانين لكن ذلك محال لاستلزامه ترجح زمان الوقوع للوقوع دون زمان
اللاوقوع مع انهما متساويان في تحقق الرجحان المذكور فيهما جميعا فيرتفع الامكان اللازم
لعدم الوجوب فيرتفع عدم الوجوب لاستلزامه ارتفاع اللازم ارتفاع الملزوم فيتحقق
الوجوب في وجود كل موجود وهو المطلوب ولما تقرر برهان التمانع من غير ان يقصد
تطبيقه بمنطوق الاية وهو انه لو تعدد الالهة لامكن التغالب والتمانع بينهما لكن ذلك
الامكان منتف فالتعدد الملزوم له منتف ايضا اما انتفاء امكان تمانع الالهة فلانه لو امكن
بان يريد احدهما وقوع امر والاخر عدم وقوعه فاما ان يقع مرادهما جميعا وهو اجتماع النقيضين
اولا

اولا يقع شيء من مراديهما اصلا وهو العجز اللازم لهما او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو
العجز ايضا والترجيح بلا مرجح وبطلان اللوازم يستلزم بطلان الملزوم وهو امكان
التمانع وبطلانه ايضا يستلزم بطلان ملزومه وهو تعدد الالهة فان قيل العجز
انما يتصور في الممكن وبعد تعلق ارادة احد الالهة بكون وقوع المراد واجبا بعلته
التامة فيمتنع خلوفه فلا يلزم للاله الاخر العجز المحال على تقدير ارادته له اذا لم يقع
كما لم يلزم من عدم وقوع خلوف مقتضى الذات على تقدير فرض تعلق الارادة به كالجهل
مثلا قلنا تخلف المراد عن الارادة بناء على ارادة الاخر خلوفه عجز ونقص محال
بالضرورة بخلوف التخلف بناء على اقتضاء نفس الذات خلوفه مع ان هذا الاشتباه
فيما اذا تعلق ارادة احد الالهة ابتداء بوجود شيء واوجبه وكان خلوفه ممتنعا
عند تعلق الاخر به ولما اذا فرضنا تعلق الارادتين معا فلا اشتباه ومعلوم ان
هذا الفرض ممكن ويكفينا في اجرائنا الدليل امكانه ويمكن اثبات التوحيد بالبراهين النقلية
وتصريح كل نبي من لدن ادم عليه السلام الى ان ختمت النبوة بمحمد عليه الصلوة والسلام بالتوحيد — للعلامة في اثبات التوحيد طرق
واتفاق المليين قاطبة عليه فان النبوة والشريعة لا يتوقفان على التوحيد فيجوز ان يثبت
التوحيد بهما وللفلاسفة في اثبات التوحيد طرق منها انه لو جاز تعدد الواجب لزم ان
يتعين كل واجب تعينا زائدا على ماهية الواجب اذ تعدد افراد ماهية لا يكون
الا بالتعين فعلة التعين لا يجوز ان يكون ماهية الواجب والا لانحصر الواجب في
الشخص الواحد فتعين ان يكون علة التعين امرا زائدا على الماهية فاحتاج
الواجب الى الغير وهو محال لازم من تعدد الواجب فالتعدد باطل والتوحيد
حق ومنها ان الوجوب لا بد وان يكون عين الواجب اذ لو كان غيره لكان له علة لا
جائز ان يكون علته غير ماهية الواجب لاستلزامه احتياج الواجب الى الغير ولا ماهية
الواجب لاستلزامه تقدم الوجوب على نفسه لان كل علة متقدمة على معلولها بالوجوب فاذا كان
بالوجوب

الوجوب عين الواجب وتعدد افراده لزم تركب كل فرد من الوجوب والتعين و
والتركيب في الواجب محال لاستلزامه الاحتياج الى الغير الذي هو جزؤه ومنها
انه لو تعدد افراد الواجب لزم لكل فرد تعين لان تمايز افراد طبيعة واحدة لا يكون
الا بالتعين فالتعين والوجوب اما ان يتلازما اولا وكلاهما محال فكذا
التعدد المذكور اما استحالة التلازم فلانه لا يتحقق بين الشيئين الا بعلية احدهما
للاخر او بكونهما معلولي علة واحدة وههنا لا يجوز علية الوجوب للتعين لانه
ينافي التعدد المفروض ولا علية التعين الزائد للوجوب لانه ينافي الوجوب لاستلزامه
احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ولا معلوليتهما لعلة ثالثة لان ذلك الثالث ان
كان ذات الواجب لزم انحصار ماهية الواجب في فرد وهو ينافي التعدد المفروض وان كان
غير الواجب لزم احتياج الواجب الى الغير واما استحالة عدم التلازم فلان انضمام
احدهما الى الاخر لا بد ان يكون لعلة وتلك العلة لا يجوز ان يكون الماهية لاستلزامه
التلازم المفروض عدمه ولا غير الماهية لاستلزامه احتياج الواجب الى الغير هكذا قرر
هذا الدليل وانا اقول هذا تطويل بلا فائدة بل يكفي ان يقال اذا تعدد الواجب لزم
من انضمام التعين الى الوجوب فلا بد لذلك الانضمام عن علة لا جائز ان يكون علته
الذات ولا الغير فبان المقدمات مستدركة واعلم ان هذه الطرق الثلثة مبنية
على ان يكون تعدد الواجب بانضمام التعينات الزائدة للماهية الواحدة الواجبة
لم لا يجوز ان يكون افراد الواجب متمايزة بالماهيات ومفهوم الواجب عرضيا مقولا
عليها قولا عرضيا ويكون تعين كل واحد عين ماهيته فلا يلزم شيء من المحذورات
المذكورة وما قيل ان الوجوب نفس الماهية اذ لو كان زائدا يلزم تقدم الوجوب
على نفسه واحتياج الواجب في وجوبه الى الغير فيجاب بان اللازم ليس الا تقدم الوجوب الخاص
الذي هو عين الذات على الوجوب المطلق الذي هو العرض ولا استحالة في ذلك كما لا استحالة في تقدم

كما لا استحالة في تقدم الوجود الخاص على الوجود المطلق ثم اعلم ان الواجب تعالى اذا كان
حقيقة الوجود المطلق البحت الذي في مقابلة العدم الصرف الممتنع بالذات وجوده على
ما ذهب اليه بعض المتصوفة كما لوحنا اليه في مبحث اثبات الواجب لا يحتاج التوحيد الى
برهان بعد ثبوت كونه الوجود البحت اذ البديهة حاكمة بان الوجود البحت حقيقة
واحدة لا تعدد فيه بحسب هذه الحقيقة المطلقة كما ان العدم الصرف كذلك ولما التعينات
العارضة للموجودات الممكنة فامور خارجة عن ماهية الواجب محتاج في تحققها الى
الواجب وحقيقة الواجب مستغنية عنها غناء ذاتيا محققة توحده اياها فان قيل
حقيقة الوجود معقولة لكل احد وحقيقة الواجب ليست بمعقولة لواحد فكيف يكون
هو هي قلنا المعقول لكل احد انما هو مفهوم الوجود العرضي المقول على حقيقة الوجود
قولا عرضيا لا حقيقته الذاتية فان قيل فلما لم يعقل حقيقته فمن اين علم انه حقيقة
واحدة لم لا يجوز ان يكون حقائق مختلفة قلنا يكفي في معرفة حقيقته واحدة كونه
تعلقه بمفهوم الوجود العرضي وان لم يعقل حقيقته بالكنه والمخالف لهذا الاصل
هو الثنوية القائلة بان في العالم خيرات وشرورا وفاعل الخير والشر لا يكون
واحدا فبعضهم قالوا بان خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم
وهم المجوس قالوا بان خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهرمن وملحقتناه
في كون القدر خيره وشره من الله يزيح شبهتهم وما اوردناه انفا من دلائل التوحيد
يبطل دعواهم واما الوثنية فانهم وان قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام لكن عند
تحقيق اعتقادهم يفهم انهم يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ما نعبدهم الا
ليقربونا الى الله زلفى فبعضهم اتخذوها على انها صور الكواكب وبعضهم على
انها صور الارواح المدبرة لامورهم وبعضهم على انها صور ملوكهم الكاملين الماضين
الى غير ذلك واليهود والنصارى لا يخلو قولهم عن نحو الشرك بقولهم عزير ابن الله

بلغ

والمسيح بن الله تعالى الله عما يقول الظالمين علوا كبيرا قال رضي الله عنه لا يشبه
شيئا من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه اي لا يتصف بشيء من صفات الممكن وخواص المخلوق
كالجسمية والجسمانية والجوهرية والعرضية وسائر الكيفيات المحسوسة اما بالحس الظاهر
او الباطن كالالوان والتحيز واللذة والالم ولا يتصف شيء من الممكنات بخواص الواجب مثل
القدم والقدرة التامة فان قلت عدم اتصاف الممكن بصفات الواجب ليس الا من اوصاف
الممكن فاي مناسبة لذكره ههنا قلنا عدم اتصاف الممكن بخواص الواجب راجع الى توحد
الواجب بصفات الكمال فيؤول الى صفته سبحانه والدليل على تعاليه عن الجسمية ان الجسم مركب
من اجزاء مقدارية كالابعاض ووجودية كالهيولى والصورة وعقلية كالجنس والفصل وقد
مر غير مرة ان التركيب ينافي الوجوب لاستلزامه الاحتياج الى الجزء الذي هو الغير وايضا الجسمية
يقتضي التحيز فيلزم قدم الحيز واحتياج الواجب الى الحيز وان يكون اختصاصه بحيزه دون حيز
ترجيحا من غير مرجح ان كان بلا سبب مخصص واحتياج الواجب في تحيزه الى الغير ان كان بسبب
مخصص وتداخل المتحيزين ان تحيز في جميع الاحياز اذا شغل بعض الاحياز بالمتحيز محسوس
مشاهد لكن يمكن ان يناقش في الدليل الاول بمنع لزوم التركيب اما من الهيولى والصورة فلبطلانهما
واما من الاجزاء المقدارية فلان الجسم يجوز ان يكون متصلا واحدا غير قابل للانفصال اصلا فلا
جزء فيه بالفعل لاتصاله ولا بالقوة لعدم قابليته للانفكاك واما من الجنس والفصل فلان
وصف الجسمية يجوز ان يكون امرا عرضيا وكون ماهية الجسم امرا بسيطا اذ لا علم لنا بالحقائق مع
ان منافاة الاحتياج الى الاجزاء العقلية للوجوب غير مقطوع وفي الدليل الثاني بجواز اقتضاء
ذات الواجب الحيز المعين من غير ترجيح بلا مرجح واحتياج في التحيز الى الغير فالتعويل في هذا الباب
على الادلة النقلية وانا اقول يمكن ان يقال الاجسام لا تخلو عن كثافة ما وان كان الطف
الاجسام فكل جسم يحجبه ما يليه من الاجسام عما وراءه حجابا ما واقل الامر ان يحجبه الاجسام الكثيفة
عما وراءها وكذلك الجسم يعزل عن ادراك المعاني الكلية فالعلم مسلوب عن الجسم

من

من حيث انه جسم ولو بالنسبة الى بعض عالم الاجسام وبالنسبة الى المفهومات الكلية والواجب
اجل واعلى من ان يسلب عنه العلم ولو بالنسبة الى شيء ما واذا ثبت انه ليس بجسم فالظاهر منه
ان لا يكون جسمانيا لان الجسمانيات لا بد من احتياجها الى الاجسام والدليل على انه ليس
بجوهر هو ان الجوهر اما جسم وقد ثبت انه ليس بجسم او هيولى او صورة وكل منهما لا ينفكان عن
الاحتياج الى الاخر واما جوهر فرد وهو احقر الاشياء فكيف يكون الها واما عقل فهو
معلول العلة عند مثبتيه واذا ثبت انه ليس بجوهر فالحال انه لا يكون عرضا لان العرض لا
بد من احتياجه الى الجوهر والدليل على عدم اتصافه بسائر الكيفيات فلانها من خواص الاجسام
او الجسمانيات فالدليل الدال على انه ليس بجسم ولا جسماني دال على عدم اتصافه بتلك الكيفيات
ايضا والحكماء قالوا انه سبحانه ملتذ باللذات العقلية لان اللذة عندهم ادراك وهو عالم
بكماله فيلتذ ويبتهج به والحق ان اللذة ان كانت ادراك الملائم فلا شك في ثبوتها له
وان كانت امرا آخر ملزوما للادراك ففي معلوم لنا انها ثابتة له او لا لاحتمال ان يكون ذلك
الامر ملزوما لادراكنا دون ادراكه واما تفرده سبحانه بخواص الواجب بعدم اتصاف
شيء من الممكنات بها فلان كون مرتبة الممكن ادون من مرتبة الواجب في الاتصاف بصفات
الكمال اغنى عن البيان فيكون للواجب كمالات مختصة دون الممكن والمجسمة اثبتوا له
جسما مستدلين بظواهر الآيات الدالة على الجسمية مثل قوله الرحمن على العرش استوى وهو
خروج عن طور العقل بمقابلة القواطع العقلية بظواهر النقليات القابلة للتاويل و
من خواص الممكن التي لا يتصف الواجب بها الحلول والاتحاد فان الحلول يمكن اطلاقه على حلول
العرض في الجسم وحلول الجسم في المكان فالاول احتياج في الوجود الى المحل يجب تنزه الواجب
عنه والثاني هو التحيز الذي بينا ان الواجب لا يتصف به واما الاتحاد فلا يكون بين
اثنين مع بقاء الاثنينية لان ان يكون بطريق الانقلاب وهو خلع المادة صورة وتصورها
بصورة اخرى كانقلاب الماء هواء بالتسخين وذا لا يتصور في حق الواجب لان غير الواجب

الحكما قالوا انه سبحانه وتعالى ملتذ باللذات العقلية

اما ممكن او ممتنع لا يتصور رابع بالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات وكل من الوجوب
والامكان والامتناع من لوازم الماهية لا يجوز زوال كل منها عن الماهية الملزومة له
وتبدله بالاخر وخالفت النصارى في هذين الاصلين بقولهم باتحاد ذات
الله ببدن عيسى او بنفسه او بحلول ذات الله او صفته في بدن عيسى عليه السلام او نفسه
فهذه ستة اقوال كلها باطلة لبطلان الحلول والاتحاد وكذا خالف فيهما النصرية والا
سحقاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني غير منكر في طرف الشر
كظهور الشياطين في صور انسان والقائه الشرور وفي طرف الخير ايضا كظهور الملك
بصورة دحية فلا يبعد ان يظهر الحق بصورة الكمل تكميلا للناقصين فاذا جاز فالاولى
بالظهور فيه هو الانسان ومن افراده العترة الطاهرة ومنهم من اتصف بالصفات
الفاضلة حتى اجترؤا على اطلاق لفظ الاله على من اعتقدوه ائمة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومن المنتمين الى التصوف من قال بالحلول فمنهم من صرح به ومنهم
من تحاشى عن اطلاق العبارة لكن لزمه وكل ذلك باطل لبطلان الحلول سواء لزم او التزم
واما القائلون بان الواجب عز اسمه وجود مطلق موجود بالذات لا بوجود زائد واحد
حقيقي لا كثرة فيه اصلا ثم يعرض له الكثرة باعتبار الاضافات العارضة له والذات القائمة بنفسه
ليس الا هو وكل ما عداه من الماهيات موهومات غير قائمة بذاتها بل عارضة لذات الوجود فانما
وجود الوجود ذاته وبذاته ووجودات سائرة تلتبس به بعروضه له وبانضمام المفهومات
اليه يتقيد ويتنزل الى مراتب الجنسية والنوعية واذا تنزل الى الشخصية يتكامل كثافته
وذلك اسفل المراتب لكن الذين قصرت انظارهم على الظواهر يحصرون
الوجود على تلك المرتبة السفلى منه ويسمونه الوجود الخارجي فلذلك يقولون
الماهية ما لم يتعين لم يوجد ويفرعون الوجود على التعين وفي الحقيقة مرتبة
الوجود مقدمة على كل المراتب اي مراتب الجنسية والنوعية فضلا عن الشخصية

في مخالفة النصارى في هذين الاصلين

في ان القائلين بان الواجب عز اسمه وجود مطلق

واهل

واهل الظواهر الذين يصفون الماهيات التي لم يتشخص افراده ولم يتنزل
الى المرتبة المتسفلة بالعدم الخارجي ان ارادوا بالعدم عدم تنزله الى المرتبة الا
الاخيرة من الوجود فقولهم صادق وان ارادوا العدم المطلق فكذب لان للوجود
المطلق مراتب متنوعة من صرافة الاطلاق الى مرتبة التشخص الخارجي كل
مرتبة الطف بالنسبة الى ما تحتها واكثف بالنسبة الى ما فوقها مع ان
جميع المراتب مستنيرة بنور الوجود المطلق ومنصبغ بصبغه فحقيقة
كل شيء اعتبرته سواء كان موجودا خارجيا او لا هو الوجود المطلق
المتقيد ببعض القيودات غاية ما في الباب ان تراكم القيود في البعض
اكثر من البعض الآخر فيكون نسبة كل شيء الى الوجود الواجب
نسبة الجزئيات الى الكلي فهم بمعزل عن الحلول والاتحاد الا ان علماءنا
ردوا عليهم وقالوا هذا القول اشد شناعة من القول بالحلول
للزوم مخالطة الواجب سبحانه بالاشياء حتى بالقاذورات لكن اذا لم
يكن المخالطة مخالطة الاجسام بالاجسام بل مخالطة الكلي بالجزئي و
المعنى بالصورة هل يوجب ذلك نقصا في ذاته ام لا فموضع تامل فان مخالطة
شعاعات الشمس بالقاذورات لا يوجب لها نجاسة مع ان هذه المخالطة
من جنس المخالطات الجسمانية مع ان نجاسة القاذورات ليست بسبب
نجاسة ذاتية بل باعتبار منافاة ومخالفة بينها وبين الطباع الانسانية
لتقيد كل من الجنسين بقيود متخالفة ومتنافرة بعضها مع بعض واما بالنسبة
الى الاطلاق والمطلق فلا مخالفة ولا مجانسة على ان القائلين المذكورين
يستندون في قولهم هذا الى اذواقهم العزيزة في حال انهم الشريفة وانسلاخاتهم
اللطيفة الحاصلة من الرياضيات المديدة والمجاهدات الشديدة والاعراض

عن الدنيا والاقبال على المولى وتطهير السرائر وتصفية الضمائر
عن الاخلاق البهيمية والاوصاف السبعية فالاحتياط كل الاحتياط
في ان لا نتجاسر على رد قول امثال هؤلاء العلماء العاملين المعرضين
عن الدنيا وشهواتها المقبلين على الله الراغبين الى قرباته الصاحين
عن سكر الهوى والشهوات المستغرقين في بحار التجليات والمشاهدات
فنحن نتوقف في شانهم ونكل قولهم الى وجدانهم ونقول اللهم اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
قال رضي الله عنه لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه الذاتية والفعلية
اي ما كان وما مضى زمان الا وهو فيه موجود وهو معنى الازلية والقدم ويقابله
الحدوث الزماني اي كون شيء مسبوقا بالعدم الزماني بمعنى انه كان معدوما
في زمان ثم وجد واتصف بالوجود في زمان آخر بعد ذلك الزمان ومعنى لا يزال
انه لا ياتي زمان في المستقبل الا وهو موجود فيه اي لا يتصف بالعدم اصلا وهو
معنى الابدية والدوام ويقابله الفناء اي انقضاء الوجود والاتصاف بالعدم
اللاحق بعد ما كان موجودا في زمان قبل هذا الزمان والصفة الموجود في المحل
القائم به كالسواد في الاسود كما ان الذات الموجود القائم بذاته والاسم الذات
الماخوذة باعتبار اتصافه بصفة من صفاته كالعالم والقادر فان معناهما الذات
المتصفة بالعلم والقدرة ولذلك شاع بين العقلاء الاختلاف في ان الاسم هل
هو عين المسمى او غيره والا فلا يذهب وهم فضلا عن عقل الى ان اللفظ المركب
من الحروف التي هي صوت متكيف بكيفية الحرفية وهو بعينه الجسم المتحيز المسمى به
ولما كان معنى كل اسم مركبا من الذات والصفة ونسبتها اليها نسبة تقييدية
مثل كون معنى العالم من له العلم اي ذات متصفة بالعلم نظر بعضهم الى اعتبار الذات

فيهما

فيهما فحكم بان الاسم عين المسمى ونظر بعضهم الى اعتبار الصفة التي لا تحمل على
الذات حمل مواطاة وحكم بان الاسم غير المسمى الا ان الاسماء التي لا يعتبر فيها الصفة
صراحة بل يدل على الذات من حيث هي كالاعلام هي عين المسمى عندهم ايضا والاسماء
التي يعتبر فيها الصفات اللازمة للذات الممتنعة الانفكاك عنها لا يحكمون عليها بالعينية
ولا بالغيرية ويقولون انها لا هو ولا غيره والقائلون بالعينية استدلوا بقوله تعالى
سبح اسم ربك وبقوله ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم
فان التسبيح والعبادة ليستا الا للذات وبانه لو كانت غير الذات لكانت غير
الذات لكانت حادثة فيصف الذات قبل حدوثها بنقائضها والتي هي نقائض
والجواب ان التسبيح يجوز ان يتعلق بالاسم اي اللفظ بمعنى تعظيمه وتنزيهه عما
لا يليق به والعبادة للاسماء كناية عن عبادتهم لها لاستحقاقه للعبادة حقيقة
بل في اللفظ والتعبير فقط وان كونه غير الذات لا يوجب حدوثه ولا شك ان الحق الغيرية
لانه ان اريد بالاسم اللفظ فالامر ظاهر وان اريد المعنى فالغيرية فيه ايضا
يظهر بتغير الاسم والمسمى كما قررناه فان ذات العالم مثلا لا شك انه يغاير مفهوم
من له العلم وذلك اغنى عن البيان فان احتاج احد الى البيان فيكفي ان يقال يكون
لذات واحدة اسماء متعددة مثلا يصدق على ذات الله تعالى العالم والقادر
والحي والمريد والسميع والبصير وغيرها وكذا كل ذات من ذوات الممكنات لها اسما
عدة بحسب الاعراض والصفات الحالة فيها ولا شك احد في ان الواحد غير المتعدد ويحتمل
ان يكون مراد القائلين بالغيرية جواز الانفكاك ويؤيده قولهم لو كان غير الذات
لكانت حادثة الا ان بعض اقوالهم يابى ذلك المراد فهذا يكون النزاع لفظيا اذ القائلون
بالغيرية ايضا لا يقولون بجواز الانفكاك ثم ان الاسم بالتفسير المذكور لا يكاد ينحصر في
التسعة والتسعين فتخصيصها بالذكر لاختصاص خاصته دخول محصيها الجنة بها

او لاختصاصها بزيادة فضله في كفاية المهمات وقضاء الحاجات او لاقتضاء الحكمة
اخفاء بعض الاسماء واختلفوا في انه هل من اسماء الله علم موضوع لحقيقته المخصوصة
ام لا واحتج المانعون بان ذاته من حيث هي غير معلومة لاحد حتى يوضع بازائها علم واجيب
بان الواضع يجوز ان يكون هو وهو عالم بذاته لذاته وبانه يكفي في الوضع معرفة الموضوع
له بوجه ويكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه فيوضع العلم بازاء ذي الوجه وعلى تقدير الجواز
لا يوجد من الاسماء ما يتعين للعلمية فان الاقرب لان يكون علما ليس الا اسم الله مع انه قوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض يابي من كونه علما لعدم الافادة على العلمية الا مع نوع
من التاويل ولعدم حسن تعلق في به واما كونه موصوفا لا موصوفا به وجريان سائر الصفات عليه
ودلالة لا اله الا الله على التوحيد فلا يدل قطعا على العلمية بل يكفي في تحقق هذه المعاني اختصاص اسم الله
للذات الواجبة بغلبة الاستعمال مع كونه في الاصل غير علم مثل الثريا والصعق قال رضي الله عنه
لها الذاتية فالحيوة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والمراد بالذاتية الثابتة في الذات بايجاب الذات اياها
من غير توقف الى امر آخر بخلاف في السلوب والنسب فانها تحتاج الى المسلوب والمنسوب اليه مع انها ليست لها وجود خارجي فان قلت
العلم يحتاج الى المعلوم وكذا القدرة الى المقدور فما الفرق قلت العلم والقدرة صفتان وجوديتان ثابتتان للذات ازلا
وابدا مع ان المقدورات وكثير المعلومات حادثة فالحاجة الى الغير ليس الا تعلقهما لا ذاتهما وكذا الحال في باقي الصفات
ثم اختلف العقلاء في ان في ذاته سبحانه صفات زائدة موجودة كل منها بوجود مستقل مغاير لوجود الذات
ووجودات سائر الصفات او ذاته واحد حقيقي لا كثرة فيه لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات والاحكام والآثار التي
يترتب على الصفات غيره يترتب على ذاته بذاته مثلا يعلم جميع الاشياء لا بعلم زائد على ذاته بل بذاته ينكشف الاشياء
له بالذات وكذا الحال في سائر الصفات والى الاول ذهب الاشاعرة والى الثاني
ذهبت الفلاسفة والمعتزلة سموا الاشاعرة لقولهم هذا بالصفاتية
وشنعوا عليهم بانهم اخلوا بالتوحيد حيث اثبتوا قدما سبعة والقدم من
اخص اوصاف الواجب والنصارى نسبوا الى الشرك باثباتهم اقانيم ثلثة فكيف من اثبت قدماء

سبعة

سبعة غيره سبحانه ثم قالوا انهم جعلوا الكمال كل الكمال في الارادة والاختيار والنقص
كل النقص في الايجاب والاضطرار ومع ذلك اثبتوا للواجب ما عدوه نقصا تاما
بقولهم في امر الصفات بالايجاب وسلب الاختيار فنقول القدم مختص بالواجب
بمعنى انه مسلوب عما عداه اي عما يباينه ويستقل بالوجود المباين لوجوده بان يكون
وجوده ثابتا لا في ذاته تعالى والصفات ليست غير الذات بهذا المعنى وان لم يكن
عينه ايضا وبعد ما دل الدلائل على ان تلك الصفات ان لم يثبت على ما قلنا يلزم
اتصاف الباري بنقائضها التي هي نقائص محضة هل يبقى احتمال عدم ثبوتها على الوجه
المذكور مع انه لا محذور في تعدد القدماء على هذا الوجه لان الدليل لا يدل الا على تعدد
القدماء المباينة ثم ان كون صدور تلك الصفات عن الذات بالارادة والاختيار يوجب امكان ثبوت
النقائص له تعالى وكونه بطريق الايجاب يوجب ضرورية ثبوت الكمالات وامتناع
النقائص له بخلاف صدور سائر الممكنات فكان الكمال في امر الصفات الايجاب وفي غيرها
الاختيار فالتحقيق ما قاله اهل الحق والفلاسفة تمسكوا في نفي الصفات بانها لو كانت
موجودة بوجودات زائدة فاما ان يجب وجودها بذواتها وذلك ظاهر الاستحالة
او لا يجب بذواتها فيحتاج الى علة غير ذواتها ولا يمكن ان يكون ذات الواجب لانه واحد
حقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون علتها شيئا غيره فيلزم احتياج الواجب
في كمالاتها الى الغير وهو محال وقد عرفت ما في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
وفي قولهم المبدأ واحد من كل الوجوه لا كثرة فيه اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب
الاعتبار فيعرف الجواب من هذا من غير احتياج الى الاعادة وما قيل من ان الثابت
استحالته ليس الا احتياج الواجب في وجوده الى الغير واما احتياجه في صفاته الكمالية
الى شيء من معلولاته فلا نسلم استحالته وليس له دليل فليس بشيء لان ما عداه حادث
فيلزم حدوث الكمالات وثبوت النقص قبل ثبوتها وايضا العلم والقدرة والحيوة والارادة

كل منها له مدخل في صدور كل معلول فلا يوجد معلول يمكن علّيته لها وايضا مبدأ ايته
سبحانه بجميع الموجودات المنتظمة باكمل النظام المتضمنة لبدايع الفطرة وغرائب
الصنيعة يدلّ بالضرورة على انه متصف بكل الكمالات اتصافا ذاتيا بحيث يحيل
العقل عدم اتصافه بها فيرتفع احتمال الاحتياج فيها الى الغير ومن ادلتهم على نفي
الصفات انها لو كانت زائدة لكانت مغايرة للذات فيلزم استكمال الذات بالغير
والجواب ان النقص المستحيل في حقه سبحانه انما هو استكماله بالغير المباين لا بالصفة
القائمة بذاته واما تمسكات المعتزلة في هذا الباب فعمدتها ما ذكرناه من تشنيعهم
على الاشاعرة باثبات القدماء الشركاء للواجب في اخص اوصافه وقد عرفت جوابه
ويمكن ان يجاب ايضا بان الوصف الخاص للواجب انما هو القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية
بالغير والصفات ليست قديمة بهذا المعنى بل بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم
الزماني والنصارى اثبتوا الكل من الاقانيم الوهمية على الاستقلال حيث جوزوا فيها بينها
الانفكاك والانتقال وشهد عليه قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة ومنها ان معنى الحلول التبعية في التحيز ولا تحيز للواجب حتى تتبع
الصفات له فيه والجواب ان معنى الحلول الاختصاص الناعت للمنعوت وتبعية
الصفات للذات ليست الا في هذا المعنى ومنها ان الصفات لو كانت لكانت باقية
فيلزم قيام العرض بالعرض اذ البقاء عرض والجواب انه ان اردتم بالعرض الموجود القائم
بغيره فلا نسلم وجود البقاء وان اردتم المعنى القائم بغيره مطلقا فلا نسلم استحالة قيامه
بالعرض الا يرى ان كل عرض متصف بالبقاء في زمان معين فكيف يقال باستحالته وقيل
قيام العرض بالعرض محال في المتحيز بسبب ان القيام تبعية في التحيز وما لا يستقل بالتحيز
لا يتبعه غيره في التحيز واما في غير المتحيز فيجوز قيام المعنى بالمعنى لان القيام فيه
ليس بالمعنى المذكور فلا سبب للاستحالة فلا استحالة والحق ان حقيقة القيام في المتحيز

تمسكات المعتزلة في نفي الصفات

في المتحيز وغيره واحد وثبوته في غير المتحيز دليل على ان ليس حقيقة التبعية في التحيز فلا تثبت
استحالة قيام العرض بالعرض المبني على كون حقيقة التبعية في التحيز ثم انهم بعد ما استدلوا
على نفي الصفات بالدلائل العامة استدلوا على نفي بعضها بالدلائل المختصة به مثل
ان تعالى قدرة لخالق ان كانت مماثلة لقدرة المخلوقات لا يصلح لخلق الاجسام
بحكم المماثلة وان كانت مخالفة فكذا لان المخالفة بينها وبين قدرة العباد ليست
اشد من مخالفة بعضها لبعض ولما لم يكن بين القدر المتخالفة بهذه المخالفة ايضا الحكم مساواة
المختلفين وايضا قدر العباد مشتركة في عدم الصلوح لخلق الاجسام فعلتها ايضا
لا بد ان يكون مشتركا ولا صالح لان يكون علة لهذا غير كونها قدرة وهذا المعنى متحقق ايضا
في قدرة الله فيكون معلوله ايضا متحققا فيلزم عدم صلوح قدرة الله لخلق الاجسام والجواب
عن الاول منع كون مخالفة قدرة الله لقدر العباد مساويا ومماثلا لتخالف قدر العباد
بعضها مع بعض فكما ان نسبة التفاوت بين ذات الله وذوات العباد ليست
على نسبة تفاوت الذوات الممكنة بعضها مع بعض فكذلك النسبة بين صفة الله وصفات
الممكنات وعن الثاني ان العلة لعدم الصلوح في قدر الممكنات عدم علة الصلوح وعلة
الصلوح هو خصوصية قدرة الله تعالى وهي مخالفة بالماهية لقدر العباد وعلة للصلوح
لخلق الاجسام دونها واستدلوا على نفي العلم بان عالميته لو كان مثل عالميتنا اي يتعلق
صفة زائدة هي العلم بالمعلوم كان علمه مماثلا لعلمنا فيلزم اما حدوث علمه او قدم علمنا
بحكم المماثلة والجواب ان مشاركة علمه لعلمنا في كونه بطريق التعلق بصفة زائدة لا توجب
المماثلة في الماهية لان الاشتراك في العرض العام لا يوجب المماثلة في الماهية كاشتراك
انواع الحيوان في مفهوم الماشي فلا يلزم المشاركة في القدم
او الحدوث ولو سلم المماثلة لكن لا يلزم من المماثلة الاشتراك
في جميع الاوصاف حتى يلزم المساواة في القدم والحدوث

واستدلوا ايضا بان الواجب لو اتصف بصفة العلم لكان عليما فيلزم ان يكون
فوقه عليم بحكم قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب ان الاشكال باق
وان لم يكن العلم صفة زائدة لان اطلاق العليم على الله منصوص في مواضع شتى فيندرج
في كلية وفوق كل ذي علم عليم وحله تخصيص الآية بما دون الواجب بمعارضة الدليل
العقلي والنقلي على انه سبحانه اعلى علما من كل شيء وايضا لو كان له علم للزم ان لا يتعلق
الا بمعلوم واحد اذ لو جاز تعلق علم واحد بمعلومات متعددة لجاز ان يقوم علمه الواحد
مقام علومنا المختلفة فجاز ان يقوم مقام اوصافنا المختلفة من القدرة والارادة
والحيوة فجاز ان يغني صفته الواحدة عن صفاتها الباقية فيلزم نفي الصفات واذا ثبت
تعلق علم بمعلوم واحد لزم ان تقوم بذاته تعالى علوم غير متناهية بعدد المعلومات
الغير المتناهية من الموجودات والمعدومات وهو حال لم يقل به احد مع ان البرهان
يدل على تناهي كل عدد دخل تحت الوجود والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته
تعالى والتعدد ليس الا في التعلق قوله تقوم علمه الواحد مقام علومنا المختلفة قلنا
الامر فينا كذلك اي علمنا ايضا صفة واحدة كثيرة التعلقات بعدد المعلومات
فلا يلزم منه جواز قيام علمه مقام الاوصاف المختلفة كما لم يلزم جواز قيام علمنا
مقامها لان اثر صفة العلم واحد وان كثرت تعلقاته وهو انكشاف ما تعلق به عند موصوفه
وكل صفة من هذه الصفات واحد ليس بمتعدد في كل موصوف سواء كان الموصوف به
واجبا او ممكنا وانما التعدد بحسب تعدد المتعلقات والتعلقات واثر كل منها مختص
بما هو اثره لا يترتب على غيره فلا يجوز قيام واحد منها مقام غيره هذه دلائل نفاة
دلائل اثبات الصفات لله تع
الصفات واما دلائل الاثبات فمنها الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد
فان العلم فيما شاهدناه صفة زائدة قائمة بالعالم والعالم من قام به العلم والشاهد والغائب
وان كان بينهما اختلافات كثيرة بحسب الماهية والصفات كالوجوب والامكان والقدم

والقدم والحدوث وغيرها لكن هذه الاختلافات اجنبية بالنسبة الى العلم لا يعقل لها
دخل في العالمية بل الواجب والممكن فيما يرجع الى الاتصاف بالعالمية لا فارق بينهما
اذ لا دخل للوجوب والامكان والقدم والحدوث وغيرها في الاتصاف بالعالمية وعدم
الاتصاف به ولا يعقل لهذا الاتصاف علة غير قيام الصفة التي هي العلم فيحكم على كل من
اتصف بالعالمية بقيام صفة العلم به ومنها ان الواجب تعالى لا شك انه عالم ومتصف
بالعالمية اذ لولا ذلك لكان جاهلا تعالى عن ذلك والاتصاف بالعالمية اما ان يكون بقيام
صفة العلم وهو المطلوب واما ان يكون بالذات على ما قاله الخصم وليس احتمال ثالث لكن الاحتمال
الثاني يستلزم محذورات فتعين الاول فالمحذورات احدها لزوم عدم افادة الحكم
بالعالم على الله كما لا فائدة لقولنا هذه الذات هذه الذات وثانيها لزوم عدم التمايز بين الصفات
بان يكون العلم بعينه قدرة والقدرة بعينها ارادة وهي بعينها حيوة من غير تمايز بينها
اصلا اذ كلها عبارة عن ذات واحدة وثالثها عدم توقف الحكم بكل من هذه الصفات
على الواجب على برهان كما لا يتوقف ثبوت شيء لنفسه مع ان التوقف مشاهد ظاهر ورابعها لزوم
كون العلم عالما قادرا واجبا صانعا للعالم معبودا للخلق وكذا القدرة والارادة ويلزم
منه تعدد الواجب وكون الواجب قائما بغيره وعدم استقلاله في القيام وفي الوجود مع
ان بطلانه لا يحتاج الى بيان وانت تعلم ان علية شيء لبعض من افراد نوع واحد لا يمنع
علية شيء آخر لبعض آخر من افراد ذلك النوع كالحرارة مثلا فان علية النار لبعض
من افراد الحرارة لا يقتضي عليته للبعض الآخر بل يكون العلة للبعض الآخر شيئا آخر
كالشمس والحركة فلا يتم البيان في الدليل الاول بكون علة العالمية قيام صفة العلم
في الشاهد واعلم انه لا شك ولا نزاع في ان المفهوم من العلم غير المفهوم من القدرة والمفهوم
من القدرة غير المفهوم من الارادة وكذا الحال في البواقي ولا شك ايضا في اتصاف الباري
بالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها وانما الشك والنزاع في ان هذه المفهومات

المتغايرة عند العقل صفات موجودة بوجودات زائدة على ذات الواجب مبادئ للآثار المنسوبة
اليها ام مفهومات اضافية اعتبارية لا وجود لها الا عند العقل وليست مبادئ تلك الآثار
بل المبدأ لها ليس الا الذات الواحدة وان اختلفت الجهات وهذه المفهومات عارضة
للذات كل منها باعتبار مبدئية الذات لنوع مخصوص من تلك الآثار فلا يلزم من المحذورات
المذكورة شيء اصلا لان هذه المفهومات على هذا التقدير مغايرة للذات ومتغايرة
بعضها عن بعض غايتها انها امور نسبية بين الذات وبين معلوماتها ومقدوراتها
وغيرها لا صفات وجودية ثابتة في انفسها للذات فلا يلزم عدم الافادة ولا كون كل
منها عين الآخر ولا عدم توقف الحكم بكل منها على البرهان ولا كون كل منها متصفا
بصفات الهية فلا يتم البيان في الدليل الثاني ايضا فما تم دليل على اثبات الصفات
على الوجه المذكور كما لم يتم دليل النفاة فالمعلوم لنا قطعا ليس الا كون الذات الواجبة
مصدرا للآثار التي تنسب الى العلم والقدرة وغيرها بحيث ينكشف عنده جميع الاشياء
ويقوى على خلق جميع الممكنات وهكذا سائر الآثار سواء كان مصدريته لتلك الآثار
بالذات او بواسطة اتصافه بالصفات ولا سبيل لنا الى تعيين احد الاحتمالين
جزما ولا يهمنا التعيين حتما ويكفينا اعتقاد انه عالم متصف بالعالمية ويحتمل ان يكون
العلم صفة موجودة ومبدأ للآثار العلمية وان يكون مبدؤها الذات والعلم معنى نسبيا
عارضا للذات في العقل باعتبار مبدئيته لتلك الآثار هذا قول كلي في الصفات
نفيا واثباتا ثم نتكلم على كل من الصفات السبع التي هي امهات الاوصاف فرادى
فرادى فصل في الحيوة وحيوة الباري كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر
عند الحكماء وبعض المعتزلة وصفة توجب صحة العلم والقدرة عند الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة فالدليل على الحيوة فيه سبحانه كونه عالما قادرا اذ لو كان صحة العلم
والقدرة بلا موجب ومخصص لكان ترجيحا بلا مرجح فالواجب متصف بصفة توجب

تلك الصحة وهي الحيوة ويرد عليه ان تلك الصفة المخصصة ان كانت وجودها
بلا مخصص يلزم الترجيح بلا مرجح وان كانت بمخصص فان كان صفة اخرى ينتقل الكلام
الى تلك الصفة فاما ان يتسلسل او ينتهي الى صفة يكون مخصصها الذات فاذا جاز
التخصيص من الذات للصفة فليجز تخصيص الذات ابتداء لصحة العلم والقدرة
بلا لزوم احتياج الى كثرة الصفات والحاصل ان ثبوت صفة غير صحة العلم والقدرة غير
معلوم وكون الصحة المذكورة صفة موجودة بوجود زائد على وجود الذات غير ثابت فصل
في القدرة القدرة منه سبحانه تمكنه من الفعل والترك حتى يكون نسبتهما من الذات
على السوية ثم يرجح الارادة تعلقه باحد الطرفين فيقع ما تعلق به المشية بوجوب ترجيح
المشية بعدما كان كل من الطرفين جائزا بالنسبة الى الذات هذا ما اتفق عليه المتكلمون
وخالفت الفلاسفة بعدما وافقوا في انه تعالى فاعل بالمشية بان قالوا المشية لازمة لذاته
وبالحقيقة ما عبروا عنه بالمشية هو علمه الازلي المتعلق بالنظام الاكمل من حيث تضمنه
المصالح التامة والمنافع العامة الذي يسمونه العناية الازلية وقالوا ان المشية لازمة
لذات المبدأ ووجود العالم لازم للمشية فيكون لازما له سبحانه وهو بالحقيقة من كمالاته
فيمتنع انفكاكه عنه والا يلزم النقص واعلم ان صدور اثر عن مؤثر على ثلثة اوجه

في تحقيق ان صدور اثر عن مؤثر على ثلثة اوجه

لا رابع لها احدها ان يصدر من غير شعور وقصد للمؤثر بل باقتضاء واستلزام
من طبع المؤثر كما يصدر من النار الاحراق ومن الشمس الاشراق وما جاز احد هذا الوجه
في حقه تعالى والثاني ان يصدر بشعور وقصد من المؤثر لكن يلزم الشعور والقصد
للمصدر ويلزم الصادر ايضا له من حيث شعوره بحيث يمتنع تخلف الاثر
عن المؤثر وانفكاك الصادر عن المصدر والى هذا الوجه ذهبت الفلاسفة في صدور
العالم عن الواجب والثالث ان يكون المصدر عالما بانواع المصدورات لكن لا يستلزمها
لا من حيث ذاته ولا من حيث علمه بها بل يكون متمكنا من الفعل والترك بالنسبة الى الكل

من الاثار بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم المشية لذاته سبحانه وامكان
الفعل والترك بالنسبة الى الذات وعلمه وهذا الوجه هو الحق الواقع في كون الواجب
فاعلا للعالم ولهذا ذهب اليه اهل الحق واحتجت الفلاسفة بانه ذاته سبحانه وتعالى
لو لم يوجب المعلول بل كان الاثر جائز الوجود والعدم بالنسبة اليه لافتقر الاثر في الوجود
الى مرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح وذلك المرجح ايضا يحتاج الى مرجح آخر لصدوره
على المفروض عن فاعل غير موجب مستو نسبته الى وجود المرجح وعدمه وذلك الى آخر
فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل او ينتهي الى مرجح لا مرجح له فيلزم الترجيح
من غير مرجح فالزم احد المحالين الا من كون الفاعل مختارا فهو موجب فان قيل
الارادة مرجحة وهي لا تحتاج الى مرجح آخر لانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين
من غير احتياج الى مرجح آخر يقولون ان الارادة ان اختصت باحد الطرفين بحيث
يتعين تعلقها به من غير ان يمكن تعلقها بالطرف الآخر فذلك هو الايجاب المطلوب
والا بل كان نسبة الارادة الى كل من الطرفين على السوية وجاز تعلقها بكل منهما فلا جرم
تحتاج تعلقها باحد الطرفين بعينه الى مرجح يرجح تعلقها له بعد ان كان متساويا
مع تعلقها بالطرف الآخر والا يلزم قطعا الترجيح بلا مرجح مع ان بديهة العقل قاضية
باستحالته مطلقا فاخراج مادة تعلق الارادة عن هذه الكلية مكابرة محضة
ومخالفة لبديهة العقل وما قيل من ان الشخص الجايع اذا وجد رغيفا مستويا جوانبه
في الجودة والرداءة وبالقرب من الجايع يبتدي ويأكل من جانب مخصوص من غير مرجح
يرجح جانبا دون جانب ممنوع لان امكان الاستواء بين جوانب الرغيف من كل الوجوه
غير مسلم بل لا بد من رجحان مختص ببعض الجوانب اما بحسب الجودة في الحقيقة
او في نظر الجايع واما بحسب امر آخر اما من جهة الجايع او من جهة الرغيف وما دام
الاحتمال باقيا وامكان الاستواء من كل الوجوه غير متيقن لا يعارض المقدمة البديهة

في اي الحكماء قالوا لا بد من تعلق الارادة لاحد الطرفين من مرجح

واما بحسب وصف الجايع

البديهة بذاك المثال المفروض الغير المعلوم امكانه ورد هذا الاحتجاج بمنع بديهة المقدمة
مطلقا ودعوى بديهة عدم احتياج الارادة في الترجيح بين متساويين الى مرجح
وبالنقض على تلك المقدمة بتعيين نقطتين معينتين لان يكونا قطبين للفلك دون سائر
النقط وتعيين دائرة معينة لان تكون منطقة وخط معين لان يكون محورا دون سائر
الدوائر والخطوط مع تشابه اجزاء الفلك كلها وايجاب المبدا بالذات على اصلهم وكذا
يتعين حركة مخصوصة الى جهة مخصوصة وبمرتبة مخصوصة من السرعة والبطوء لكل فلك
وكذا يتعين موضع معين من كل فلك لكل كوكب لكل فلك تدوير لان يكون اوجا وحضيضا
مع تشابه الاجزاء وايجاب الفاعل واجابوا عن النقوض بان المعين للقطبين والمنطقة والمحور
انما هو الحركة المخصوصة والمخصص للحركة المخصوصة اما عدم قبول مادة الفلك غيرها
من الحركات او تضمنها العناية بالافلاك دون سائرها او استلزامها التشبه
بالمبدا المفارق الذي يعشقه ذلك الفلك ويقصد بالحركة التشبه به وبان اختصاص
الكواكب والاوجات والتداوير بالمواضع المعينة ما حصلت بعد وجود الافلاك
حتى يطلب له المرجح بل انما وجد الافلاك ازلا على هذا الوضع المخصوص فلا يلزم له
المرجح هذا كلامهم وانت خبير بان سبب الاحتياج الى المرجح الامكان لا الحدوث
فلا يدفع وجود الافلاك ازلا معا وعلى هذا الوضع المخصوص مع تداويرها
وكواكبها النقض المذكور بالكواكب والتداوير والاوجات وكون الحركة المخصوصة
مختصا باحد الامور الثلثة المذكورة دون غيرها من الحركات المحتملة مع تشابه اجزاء
المتحرك وتشابه الحركات سيما ومن الحركات ما ليس بينها وبين الحركة الواقعة
بعد من الطرفين الا مقدار عشر عشر حبة حنطة حتى تمنع هذه الحركة بحيث
تقبلها مادة الفلك ويتضمن العناية بالافلاك وتحصل التشبه بالمبدا المعشوق
بها دون غيرها من الحركات المتشابهة خصوصا الحركات المتقاربة على الوجه الذي

ذكرنا امر خارج عن طور العقل وتمسك بذيل المكابرة والتحكم من فرط حيرة وضلالة
وكذا ما يبتني عليه من كون الحركة المخصوصة معينة للقطبين والمنطقة والمحور واجيب
ايضا بجواز تسلسل تعلقات الارادة بحيث يرجح كل تعلق سابق تعلقا لاحقا
بتعلق التعلق السابق للتعلق اللاحق ولا محذور في مثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا
في الامور الاعتبارية وان كان في جانب العلل فان قيل الوجدان يكذب هذا القول
فانا لا نجد في انفسنا حين ما قصدنا فعلا الا ارادة واحدة قلنا قياس الغائب
على الشاهد لا يفيد يقينا مع ان وجود الفرق بين فعلنا وفعل الله ظاهر فان فعلنا
ليس فعلا في الحقيقة بل هو كسب محض والفاعل الحقيقي ليس الا الله على ما بين في موضعه
والحق عندي ان القدرة والعلم شاملان لجميع الممكنات من غير اختصاصهما
ببعض دون بعض ثم الارادة تخصص بعضا منها لتعلق القدرة دون البعض
ثم بعض صفات اللطف كالحكمة والكرم يعين لتعلق الارادة من بين الممكنات ما في وجوده
مصلحة تامة ومنفعة عامة ولهذا ما وقع الا النظام الاكمل الاصلح الاحسن وان كان
غيره من الاوضاع ممكنا ايضا بالنسبة الى القدرة فان قلت ما عددته من الاوصاف
الالهية من القدرة والارادة وسائر الصفات كلها ازلية فيلزم ان يترجح ويتخصص
هذا النظام بل كل جزء منه في الازل فيلزم قدم العالم بجميع اجزائه مع ان اجزاء العالم
كلها حادث بعضها بالعيان وبعضها بالبيان اقول نعم رجحت الصفات المذكورة
في الازل وجود هذا العالم فيما لا يزال لاقتضاء الحكمة ان يكون العالم حادثا وان يخصص
وجود كل موجود بوقت وجوده دون غيره من الاوقات وذلك الاقتضاء لمصالح
لا يبلغه علمنا ولا يحيط به الا الله فان قلت تشابه الاوقات مع قطع النظر عن الحوادث
الواقعة فيها معلوم قطعا واختصاص بعض الاشياء ببعض الاوقات غير معقول
قلت احاطة العقول الجزئية المكدرة بكدورات المادة وظلمات الهيولى والصورة

والصورة بالحكم الكلية المندرجة في افعال الباري اشد منها في المخالفة للمعقول
لكن يمكن ان يوجد بعض احتمالات يدفع ذلك الوهم وان لم يكن لنا علم يقيني بحكم
قطعا بان الواقع ليس الا هذا فنقول معتصما بحبل عصمة الله يجوز انه يكون الحكمة
الداعية لحدوث العالم اقتضاء جلال الذات وعظمته تفرده بالقدم وان يوجد العالم
من كتم العدم فلهذه الحكمة اوجد الفلك الاعلى اولا فيما لا يزال لقربه ومناسبته للمبدأ الاعظم
والاحاطة بالنسبة الى سائر الاجسام ثم لاقتضاء الحكمة طريق الترتيب دون الايجاد دفعة
واحدة اوجد كلا من الافلاك على الترتيب وقدم ما يناسب الفلك الاعلى لتلك المناسبة
الداعية الى ايجاده بعده ثم وثم الى ان يتكمل عالم الاجسام علوا وسفلا فان قلت سلمنا عدم
ازلية العالم للحكمة المذكورة لكن اجزاء لا يزال متكثرة متشابهة فما الحكمة في تخصيص
وجود العالم ببعضها دون بعض قلنا الزمان واجزاؤه غير موجود وعلى تقدير وجوده
فوجوده متاخر عن وجود الفلك الاعلى لانه مقدار حركته فقبل وجود الفلك الاعلى
لا زمان ولا اجزاء له فمن اين يلزم الحكمة المخصصة اذا لم يكن مختص ومختص به
فان قلت بعد ما خصصت الصفات المذكورة تعلق الارادة بما تعلق بها هل يجب
وجود ذلك الذي تعلقت به الارادة او لا يجب والثاني باطل فان الشيء ما لم يجب
لم يوجد كما بينا وايضا يلزم عجز الواجب والاول قول بالايجاب الذي فررتم
من القول به الى القول بالاختيار قلنا ذلك الوجوب اي الوجوب اللازم من تعلق الارادة
بسبب تخصيص بعض صفاته تحقق الاختيار ولا ينافيه والشرع ما ورد الا باثبات
الارادة والاختيار له سبحانه بمعنى انه يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى ذاته
وقدرته لا انه يكون كذلك بعد تعلق الارادة فان العرف واللغة متطابقان في اطلاق
المريد والشائي على الانسان الفاعل بالاختيار مع انه مجبور في الحقيقة لتعيين الدواعي
الخارجية تعلق ارادته على فعله والدواعي كلها بفعل الله من غير اختيار منه وكذا

سائر اوصافه من العلم والقدرة والارادة كلها بفعل الله فلما تطابق العرف واللغة في اطلاق
المريد عليه فكيف يعقل اثر الايجاب في الواجب تعالى مع ان العالم جائز الوجود والعدم
بالنسبة الى ذاته والى علمه وقدرته ثم يترجح وجوده بتعلق ارادته المسبب بداعي حكمته
من غير تأثير ودخل من آخر واحتج ايضا على الايجاب ونفي الاختيار بان المختار لا يريد
ما يريد الا لباعث يبعثه على الفعل والباعث لا بد لمن يكون حصوله اولى بالنسبة
الى الفاعل المختار من عدم حصوله اذ لولا ذلك لا يعقل البعث فاذا كان حصوله اولى
من لا حصوله بالنسبة الى الفاعل يلزم استكماله بالغير وهو محال في حق الواجب
واجيب بانه يكفي مجرد تعلق الارادة مرجحا للفعل من غير لزوم باعث آخر وعلى تقدير
لزوم الباعث فلا يلزم ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله بل يكفي
باعثا الاولوية بالنسبة الى الغير وذلك لجود المطلق والكرم التام اقول ويمكن
ان يمنع استحالة استكمال الواجب بالغير مطلقا وانما يستحيل ذلك في الكمالات الذاتية
والصفات الثبوتية التي يستلزم الخلو عنها النقص واما في الكمالات الزائدة التي
لا يخل الخلو عنها بالغنى المطلق فلا نسلم استحالته الا يرى انه تعالى تمدح بالخالقية
والرازقية مهما كمالان مع انهما لا يتحققان الا بالنسبة الى الغير اي المخلوق والمرزوق
واحتج ايضا بان تعلق القدرة والارادة ان كان في الازل لزم ازلية العالم وان كان
حادثا لزم ان يتعلق له ارادة ايضا وكذا الكلام في ذلك التعلق فيلزم تسلسل
التعلقات وقد يعرف جوابه مما سبق في الجواب عن الاحتجاج الاول فتفكر وايضا
لو كان الفاعل قادرا على الوجود لكان قادرا على العدم لكن العدم الازلي لا يصلح متعلقا
للقدرة والجواب لان معنى القدرة على العدم هو صرف القدرة عن الوجود وبهذا المعنى
يصلح العدم الازلي لان يكون مقدورا مع ان القدرة على العدم الطاري تكفي في تحققها
وايضا الاثر ان كان ممتنعا في الازل لزم الانقلاب بامكانه فيما لا يزال وان كان ممكنا

لاح

ممكنا لزم جواز كون الازلي اثر القادر والجواب منع الملازمة الاولى فانه يجوز ان يمتنع
وجوده في الازل لكن يمكن في الازل وجوده فيما لا يزال ومنع الملازمة الثانية ايضا
فانه لا يلزم من كون الازل ظرفا للامكان امكان الوجود في الازل اي كون الازل ظرفا
للوجود حتى يلزم كون الازلي اثر القادر مع انه يمكن منع استحالة كون الازلي اثر القادر
وان كان المتكلمون يمنعونه واما المثبتون للقدرة فقد احتجوا بان بعض الآثار الصادر
عن الصانع القديم حادث فلو كان صدوره بطريق الايجاب لا بالقدرة والاختيار
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا الدليل مبني على استناد الحوادث الى الصانع
القديم بلا واسطة المعلول المختار وبلا واسطة الشرائط والمعدات المترتبة المتعاقبة
المتسلسلة من الازل الى الآن حدوث الحوادث كالحركة الفلكية لكن لا قاطع عقليا يدل
عليه وايضا لا بد لاختصاص كل جسم بالشكل المخصوص واللون المخصوص من مخصص
والجسمية ولوازمها لاشتراكها بين الاجسام لا يصلح ان يكون مخصصا بل المخصص لا بد
ان يكون مختصا فلا بد من مخصص ايضا وكذا الكلام في ذلك المخصص ولا يجوز ان يتسلسل
فلا بد ان ينتهي الى فاعل مختار لان الموجب نسبته الى الكل سواء فلا يصلح
لان يكون مخصصا اصلا ويرد عليه انه يجوز ان يكون المبدا موجبا بالذات لمعلول مختار
ويستند الحوادث اليه او يستند الى الموجب بواسطة المعدات المتعاقبة الغير المتناهية
كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم موجبا لارتفاعه
لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العالم ممكن وارتفاع الواجب ممتنع
فكيف يتصور استلزام الممكن الممتنع وهذا الدليل منقوض بالقدرة نفسها وسائر
الصفات الثبوتية ايضا فان الواجب موجب لها قطعا مع ان هذا الدليل يجري فيه
ويدل على نفيه والخلل في المقدمة القائلة بان استلزام الممكن الممتنع محال فان امكان
الممكن الاول ليس الا بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن علته واما بالنظر الى عدم علته

١٦

الممتنع فهو ممتنع فلا يكفي استلزامه الممتنع وهو ارتفاع علته الآمن حيث انه ممتنع وايضا
اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لا بدلها يكون مسببا من قادر مختار والا يلزم
الترجيح بلا مرجح فانه لا يعقل مرجح في الافلاك المتشابهة الاجزاء اقول وما قيل
من انه يجوز ان يصدر عن الموجب مختار وتصدر امثال هذه الآثار عن المختار وهم محض
واحتمال لا يقبله فهم فانه يستلزم انتزاعه المعلول عن علته والممكن عن الواجب مستدعى
واذا تصفحت غرائب صنعة الله وبدايع فطرته في اجناس المخلوقات وانواع الحيوانات
سيما الانسان وما فيه من القوى الحيوانية والنباتية والنفسانية بل اذا تاملت
ما في ورقة من دقائق الاشكال ورقايق المفاصل والاوصال قطعت جزما بان خالقه مريد
مختار والا لا يمكن ان يتصور لكل واحد من تلك التعينات معين ومخصص من الحجج
الدالة على قدرته سبحانه ان كل فرد من الانسان وساير الحيوانات يوصف بالقدرة
والاختيار في فعله اللائق بشانه ويعد عدم قدرته عليه عجزا وقصورا بالنسبة الى قدرة
حتى الكمال في حق النمل قدرته على الدبيب وفي البقة قدرته على الطيران وبالجملة لا نحو على
حتى بعض المجانين والصبيان ان القدرة والتاثير على ما انه كيف يشاء اين يشاء
متى يشاء صفة كمال وانتفاؤه عجز وقصور حتى ان ارذل الاشخاص لا يرضى ان يقع
من بينه امر خارج عن ارادته افيذهب وهم ام يجيز فهم ان يكون صانع العالم على هذا
النظام الاحسن والترتيب المستحسن غير قادر ولا مختار بل يكون في افعاله بهذه
على ايجاب واضطرار ثم يكفي في هذا الباب دليلا الادلة السمعية من الكتاب والسنة
واجماع جميع الانبياء والمليين على القدرة والاختيار فان تصديق الانبياء
والكتب لا يتوقف الا على ان الله عالم قادر ولو على ما قاله الفلاسفة الا ان انهم يقولون
بالنبوة والكتاب ووجوب التصديق بهما ثم بعد تصديقهما يستدل بالادلة السمعية
على ان قدرته على ما شرحناه لا على ما ذهب اليه الفلاسفة ثم ان قدرته غير متناهية

متناهية اى لا ينتهي الى حد يمتنع تعلقه وتاثيره بعده في ممكن آخر فان الانتهاء بهذا المعنى
عجز وقصور لا يليق بجناب قدسه وشامل اى كل ما دخل في الوجود ما دخل الا بتاثيره
وما يمكن ان يوجد لا يمكن وجوده الا بقدرته والدليل عليه ما ذكرناه في مسئلة
القضاء والقدر فلا نعيده وخالف المجوس وقال لا يقدر على الشرور والقبايح
والنظام ينفي قدرته عن خلق الجهل والكذب والظلم وعباد ينفي القدرة عما تعلق علمه
بعدم وقوعه لانه ممتنع ونقل عنه نفيها عما تعلق علمه بوجوده لوجوبه وانت خبير
بان الامتناع والوجوب الثابتين باعتبار تعلق القدرة لا ينافيها بل يحققها وخالف
ابو القاسم البلخي وقال لا يقدر على مثل مقدور العبد وكذا المعتزلة بنفيهم قدرة الله
على افعال العباد وكذا الفلاسفة القائلون بان الصادر من المبدا الاول
ليس الا العقل الاول وباقي اجزاء العالم مستندة الى الوسائط **فصل**
في علمه تعالى اعلم ان العلم صفة ذاتية ثبوتية متعلقة بكل شيء بحيث لا يشذ عنه شيء ممكنا
او واجبا او ممتنعا موجودا او معدوما جوهرا او عرضا صورة او معنى كليا او جزئيا
والدليل على شمول علمه تعالى انه فاعل لجميع الموجودات على ما بين في مسئلة القدرة وقادر
على ساير الممكنات كما ذكر في شمول قدرته ومخصص تاثير قدرته ارادته ليس الا
كما بينا والارادة تابعة للعلم ومستلزمة اياه فان قلت سلمنا شمول قدرته للموجودات
لكن لا نسلم شموله للممتنعات وللممكنات التي ما دخلت تحت الوجود والدليل
المذكور لا يدل على شموله لها قلنا الممكنات قبل الوجود والممتنعات كلها مغمورة
في ظلمة العدم ومستوية في غيبتها بالفعل عن حضرة الوجود ونسبة الواجب الى جميعها
من هذه الحيثية اى من حيثية غيبتها عن حضرة الوجود على السوية فيكون وقوع العلم
ببعضها دليلا على شموله اذ لا فارق بين معدوم ومعدوم فيما يرجع الى قابلية
تعلق العلم وعدمها وهذا هو المسلك الاول من مسلكي المتكلمين على هذا المطلب

واكثر الاستدلال باتقان افعاله واحكامه وحسن ترتيب العالم وانتظامه
وارتباط بعض اجزائه ببعض مع كثرتها جدا بحيث لو انتقص جزء واحد لاختل
النظام فانه يدل على ان صانعه عالم محيط علمه بالجزئيات والكليات والعلويات
والسفليات فان من تزود منا بكمال القدرة وتمام العلم بالنسبة الى سائر الافراد
لا يستطيع ان يحيط بعلمه بدايع الفطرة وعجايب الصنعة المودعة في ذباب
كما لا يقدر ان يخلقه فالقادر على خلقه يحيط بعلمه وهو الله تعالى واعترض على هذا
المسلك بان انتظام العالم ليس في كل الوجوه بل منافعه مختلطة بالمضار ومصالحه
مقرونة بالفساد لكل صحة سقم ولكل حيوة موت ولكل وجود عدم ولكل اعتدال
اختلال ولكل نعمة زوال واكثر الصنايع صنعته كذلك فكيف يدل نظام العالم
على ان صانعه عالم الا ترى ان كثيرا من العقلاء اسندوا بدايع خلقة الحيوان الى قوة
حالة في الابدان وهي المصورة مع ان الحيوان سيما الانسان اكثر اشتمالا للدقائق
الصنعة ورقائق الفطرة فاين القطع في هذا المسلك على علم الصانع قلنا حسن
ترتيب العالم وكمال انتظامه مع عظمه وكثرة اجزائه وسعته وسعة ارجائه واشتماله
على الاجناس والانواع والاشخاص وما في كل واحد منها من البدايع والصنايع
اظهر من ان يحجب عن غافل فضلا من ان يخفى على عاقل واما الخلل الواقع في الخلال
وتعاقب الاعتدال بالاختلال فانما يلزم من ضيق الهيولى الطبيعية وكثافة المادة
الطينية مع ان ما يعده نقصا فانما هو نقص بالنسبة الى البعض واما بالنسبة
الى الجميع فهو نعمة وكمال فان اعظم الآفات على ما فهمه العامة هو الموت وفيها فوائد
لا تحصى ثم ان الله يخلف كل خلل احسن بدل ويعطي المصاب اجرا جزلا وهذا اجلى
من الشمس في ضحيها عند من اكتحل عين بصيرته بنور الانصاف وان خفي على بعض
من سكرت ابصار عقولهم بسكر الشهوات والاطمئنان الى ظاهر من الحيوة الدنيا

بلغت

ولئن سلم ان المصور يصور الصور ولكن من صور المصورة وخلقها على وجه يكفي
امثال تلك الصنايع لا بد ان يعلم الصور وكيفية التصوير حتى تهيئ من اسبابها
ما لا بد منه على ما ينبغي فالمصور حقيقة هو مصور المصور وهو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ولا يستقيم النقض بان الحيوانات
العجم يفعل ما يفعله بالقصد والاختيار مع انه يصدر من بعضها افعال متقنة
وصنايع محكمة بحيث يعجز عن دركها عقول البشر ويحار فيها افهام اولي النظر
كالنحل في صنعة العسل والعنكبوت في النسيج بلا خلل مع انها لا يعد من ذوي العقول
ولا من اهل العلم المعقول لان نفي العلم عنهم بالكلية غير معقول بل انهم كما يقدرون
على صنايع جزئية فلهم علوم جزئية فكما ان صانع الجزء الواحد يعلمه كذلك صانع الكل
يعلم الكل مع ان الحيوان ليس بصانع شيئا حقيقة بل الصانع للكل ليس الا الله
تعالى وما قيل من انه يجوز ان يوجب المبدا معلولا وهو يوجد الكائنات
بالقصد والاختيار فقد عرفت جوابه واما كون كل واحد من هذه الصفات
كمالا محضا ونقائضها نقايص حتما يجب تنزيه الله الواجب الوجود عنها فدليل
عام على كل واحد منها وقيل الاستدلال على العلم بالادلة السمعية غير جائز
اصلا فان تصديق الرسول موقوف على علم ان الاله العالم ارسله فلو توقف العلم
عليه لزم الدور واقول يمكن ان يدعي الرسول ان لي ولكم الها عالما قادرا ارسلني
اليكم لادعوكم اليه ومصداقي هذه الآيات فاذا رأوا منه الآيات صدقوه في رسالته
وفي قوله بان لي ولكم الها عالما فيعلمون علم الله باخباره من غير دور ومحذور
فاعتبر وللفلاسفة دلائل على علمه تعالى منها انه تعالى مجرد قائم بذاته اما كونه
مجردا فلثبوت انه ليس بجسم ولا جسماني واما كونه قائما بذاته فلثبوت
انه ليس بعرض وكل مجرد قائم بذاته حاضرة لذاته غير غائبة عنها والحضور

للفلاسفة دلائل على علمه تعالى

متعقل

عند المجرد القائم بذاته هو بعينه التعقل فهو متعقل لذاته ومعلوم انه مبدأ للكل
ومن الثابت بالبرهان ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فثبت ان المبدا الاول
عالم بذاته وبمعلولاته وهو المطلوب واعترض عليه بمنع لزوم كون المجرد القائم بذاته
حاضر الذاته بناء على ان الحضور نسبة والنسبة لا تتحقق الا بين متغايرين واجيب
بكفاية التغاير الاعتباري واعترض ايضا بمنع كون حضور المجرد القائم بذاته
لذاته تعقلا بناء على جواز ان يكون العلم نسبة غير متحققة فيه دون الحضور او يكون صفة
ثابتة تكون ما تعلقت تلك الصفة معلوما لموصوفها دون ما لم يتعلق به ولا يكون
تلك الصفة ثابتة لذات الواجب وغير متعلقة لذاته على تقدير ثبوتها واعترض ايضا
بمنع استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها
يستلزم العلم بالمعلول اذ لا قاطع يدل عليه وبمنع لزوم العلم بذاته من حيث انها
مبدأ للكل من حضور المجرد لذاته ان اريد ان العلم بالعلة من حيث انها علة للمعلول
يستلزم العلم بذلك المعلول واجيب بان كون الذات مبدأ للكل صفة ثابتة للذات
فحضور الذات للذات يستلزم حضور صفته الثابتة فيها وهي كونه مبدأ للكل
فيعلم سبحانه كونه مبدأ للكل ومن المعلوم ان العلم بكونه مبدأ للكل لا يكون بلا علم
بالكل لان العلم بالنسبة لا يكون بلا علم بالمنتسبين وايضا اذا كانت العلة من حيث
ذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول ورد
الجواب الاول بان حضور الذات للذات انما يستلزم حضور صفة ثابتة اي موجودة
في الذات واما الصفات النسبية والسلبية التي لا وجود لها في موصوفها فلا يستلزم
حضور الموصوف حضورها والمبدأية من هذا القبيل فانه امر اعتباري لا وجود له
في المبدأ وجودا خارجيا ولا ذهنيا قبل اعتبار المعتبر ولو استلزم العلم بالموصوف
العلم بجميع الاوصاف الثبوتية والنسبية والسلبية لكان معلوما لنا عند تصورنا للشيء

لشيء واحد المعاني الغير المتناهية التي يمكن ان يعتبر في ذلك الشيء مثل كونه غير هذا الحجر
وذاك الشجر الى ما لا يتناهى لكن معلوم البطلان ولئن سلمنا استلزام حضور
الذات حضور كونه مبدأ للكل فالعلم بكونه مبدأ للكل انما يستلزم العلم بالكل
بوجه واحد كلي اجمالي ولا يستلزم العلم بحقائق الاشياء ومطلوبهم ليس الا علم
الباري بحقائق الاشياء ورد الجواب الثاني ايضا بان المعلوم لنا ليس الا كون العلة بحسب
الوجود الخارجي مستلزمة للمعلول بحسب الخارج واما استلزام صورتها الذهنية
صورتها الذهنية فلا ضرورة يشهد به ولا برهان يدل عليه اقول لما ثبت عندهم ان وجود
الواجب هو عين ماهيته لا ماهية له غير الوجود ولا وجود له غير الماهية فاذا اوجب
معلولا يكون موجبا له بذاته وحقيقته فيكون ذلك المعلول من لوازم ماهيته فانها
حضر الذات لا ينفك عنه لازمه ولا شك ان الذات حاضرة لذاته بذاته وحقيقته
فكذا لازمه الا انه لا يجري هذا القول في غير المعلول الاول ولوازمه مع ان المدعى علم
الباري بكل ما هو معلول له بالذات او بالواسطة فتامل ومن ادلتهم ان العلم كمال
مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو
لا يمتنع على الواجب وكل ما لا يمتنع على الواجب فهو واجب ثبوته للواجب فالعلم ثابت
للواجب ثبوتا لازما اما ان العلم كمال مطلق فلان العلم من حيث هو علم لا يوجب
نقصا من وجه ما البتة مثل التكثر والتركب والجسمية فان العلم الحضوري يكون
بلا صورة وكثرة ولا نعني بالكمال المطلق الا هذا المعنى واما ان الكمال المطلق للموجود
من حيث هو موجود لا يمتنع على الواجب فغني عن البيان فان الواجب وجود بحت
والوجود لا يمتنع عن كماله اذا لم يلزم لذلك الكمال نقص يمنع الوجود الواجب عنه
واما ان كل ما لا يمتنع على الواجب فهو كذلك له لان ما لا يمتنع عليه اما واجب او ممكن
لا سبيل الى الثاني لاستلزامه في ذات الواجب جهة الامكان الموجبة للتكثر فتعين

ان يكون واجبا فثبت ثبوت العلم لذاته تعالى واعترض عليه بمنع كون العلم كمالا مطلقا
واحتمال ايجابه نقصا ولو كان غير معلوم لنا فان ما ذكر لا يدل الا على عدم ايجابه نقصا
مخصوصا وارتفاع الخاص لا يدل على ارتفاع العام وايضا امكان ما لا يمتنع عليه
لا يستلزم الامكان وتكثر في اعتباراته وجهاته لا في حقيقته وذاته والثابت استحالته
هو الثاني لا الاول وهذان المسلكان يدلان على تقدير تمامهما على شمول العلم للموجودات
ولهم حجة اخرى يستدلون بها على علمه لغيره مطلقا وهي ان الواجب لتجرده عن اللواحق
المادية والعوارض الجسمانية التي هي المانعة من التعقل يصح ان يكون معقولا فيصح
ان يكون معقولا مع غيره لانه اذا تعقل يصح الحكم عليه بمفهوم اقل الامر ان يحكم عليه
بالمفهومات العامة كالوجود والوحدة والتعقل مع الغير مقارنة واجتماع مع ذلك الغير
في العاقلة ولا شك ان المقارنة في العاقل مسبوق بصحة المقارنة فيها وصحة المقارنة
فيها مسبوق بصحة المقارنة المطلقة فيثبت للواجب بحسب وجوده الخارجي صحة
المقارنة مع غيره ومقارنة الواجب في الخارج مع الغير لا يمكن الا بان يعقل الواجب
ذلك الغير لان طريق الاجتماع بين الشيئين الغير المتحيزين منحصر في حلول احدهما
في الاخر او حلولهما في ثالث وقيام الواجب في الخارج بذاته رفع احتمال حلوله في الغير
وحلولهما في ثالث فتعين طريق المقارنة بين الواجب والغير في حلول الغير في الواجب
فيصح كون الواجب عاقلا له فاذا صح يكون واقعا لان التغير والتجدد من احكام
المادة والواجب لتجرده عن المادة ولواحقها يكفي كل ما هو له بالقوة بالفعل فهو بالفعل
عاقل للغير ويرد عليه ان انحصار المانع من التعقل في اللواحق المادية ممنوع
اذ لا دليل على هذا الانحصار غير التخمين ويجوز ان يكون للمعقولية مانع اخر او شرط ولا يوجد
ذلك الشرط في الواجب ويوجد ذلك المانع الاخر فيه الا يرى انه لو صح هذا لكان حقيقة
الواجب تعالى مدركة لكل احد مع انهم متطابقون على تعذره او تعسره فان قلت

فان قلت عدم تعقله من جهة العاقل لا من جهته قلت الواجب حينئذ اما هو معقولية
من اكثر المدركات فعجز العاقلة عن اهون المدركات مع قدرتها على سائرها غير معقول
وايضا تعقل العاقلة مطلقا غير ممتنع فاذا امتنع تعقلها للواجب او تعسر فانما هو
لامر مخصوص بالواجب فاقل الامر ان يكون في خصوص الواجب امر يقتضي تعسر
معقوليته فيجوز ان يكون فيه امر يقتضي تعذر معقوليته ولو سلمنا صحة معقوليته
فلا نسلم صحة معقوليته مع غيره لم لا يجوز ان يلزم تعقله هيبة او لذة يمتنع معها
التفات العاقلة الى الغير كما يحكى عن الصوفية ان تجليه سبحانه ينفي عن المشاهد
شعوره لنفسه فكيف لغيره سلمنا ذلك ايضا لكن لا نسلم ان صحة المقارنة في العاقل مستلزم صحة
المقارنة في الخارج لم لا يجوز ان يكون صحة المقارنة مشروطة بالوجود العقلي او مانعا عنه الوجود الخارجي
وما ذكره من الدليل عليه غير تام لانه ان اريد بالمقدمة القائلة بان صحة المقارنة مسبوقة
بصحة المقارنة المطلقة انها مسبوقة بصحة المقارنة المطلقة اي بصحة جميع انواعها فهو
بين البطلان اذ لا يلزم من امكان نوع معين من المطلق امكان سائر انواعها وان لزم
امكان المطلق من حيث هو وان اريد صحة المقارنة المطلقة من حيث هي فمسلم
لكن لا يلزم منه امكان جميع انواعه بل يكفي في امكان المطلق امكان نوع واحد بل شخص
[illegible]
واحد على ان للمانع مجالا للمنع في الكلية القائلة بان كل ما صح للواجب فهو بالفعل
للواجب فان بعض اوصاف الباري كالخلق والرزق يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة
ثم ان حجتهم هذه تدل على كون علم الباري بحصول الصورة مع انهم لا يقولون به بل يقولون
علم الباري حضوري ووجودات الاشياء كلها حاضرة عنده ووجوداتها بعينها علوم له
فصل ثم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الله تعالى لا يعلم الجزئي المتشكل على وجه جزئي
سواء كان ذلك الجزئي من العلويات السرمدية الوجود كالافلاك والكواكب على اصلهم
او من السفليات المنتقلة من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم ولا المتغير

من حيث انه متغير سواء كان ماديا كالاجسام والاعراض او مجردا كالنفوس الانسانية
لان المتشكل لابد في ادراكه من آلة جسمانية يرتسم فيها صورة المتشكل ولا آلة جسمانية
للواجب المجرد عن الجسمية ولواحقها والا لاحتاج في استكمال ذاته الى المادة وهو
محال والمتغير لابد في ادراكه من تغير مثل ان يعلم قبل وجود زيد انه معدوم وبعد وجوده
انه معدوم اذ دوام العلم بوجوده او دوام العلم بعدمه في الحالين جهل محال في حقه وهذا التغير
يستحيل في حقه لانه ليس تغيرا في الاضافة المحضة لان العلم بهذا غير العلم بذاك
فتغير المعلوم يوجب تغيرا في نفس العلوم والله متعال من ان يتغير ذاته او تتغير صفاته فيعلم
الجزئيات المتشكلة على وجه كلي اي بمفهومات منضمة بعضها مع بعض بحيث يخصص الاخص
منها الاعم الى ان ينتهي الى حد في الاختصاص لا يوجد لها في الخارج شيء آخر يصدق عليه
غير ذلك الجزئي المعلوم بتلك المفهومات المجتمعة المتضامة وان لم يبلغ خصوصية
تلك المفهومات الى حد يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فيها فانها مرتبة الجزئية التي
منعوا علم الباري اياها فكل جزئي وكل من احواله الجزئية معلوم له على هذا الوجه سبحانه
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين هذا كيفية علمه بالجزئيات المتشكلة واما علمه بالجزئيات المتغيرة
فهو علم ثابت ازلا وابدا متعلق بكل متغير على انه يكون كذا في وقت كذا ويكون بخلافه
في وقت كذا مثلا يعلم ان كلا من فلكي الشمس والقمر يتحرك على حركة مخصوصة على وجه
مخصوص من السرعة والبطؤ والجهة حتى تقطع كل منهما كذا درجة كذا ساعة حتى
يقع تقاطع على التناصف من منطقتي فلكيهما وقت كذا فيقع المقابلة بين الشمس
والقمر بوقوع احديهما في احدى نقطتي التقاطع والاخرى في الاخرى فيحول الارض بينهما
فينخسف القمر الى ان ينجلي الى وقت كذا وهذا العلم ثابت له ازلا وابدا من غير تجدد
وتغير وان تغير المعلوم وقال علماء المعتزلة علمه في الازل بان زيدا مثلا

مثلا معدوم الى وقت كذا وسيوجد في وقت كذا باق الى الابد ثم اذا حضر وقت وجود
زيد ووجد لم يتجدد له علم اصلا بل كان علمه في الازل بانه سيوجد في وقت كذا باستمراره
من الازل الى وقت الوجود من غير طريان غفلة ونسيان هو عين علمه في وقت وجوده
بانه وجد الآن اذ التعدد والتجدد في حقنا في امثال هذا العدم استمرار العلم وطريان الغفلة
واما عند الاستمرار كما في حقه تعالى فلا احتياج الى علم جديد بل كان العلم بانه سيوجد
هو عين العلم بانه وجد ونقل هذا الكلام في المواقف والمقاصد في معرض الجواب
عن مشايخ المعتزلة وبعض الاشاعرة لدليل الحكماء على انه لا يعلم المتغيرات من حيث
انها متغيرات واما نحن فلا نفهم من هذا القول الا الموافقة من المعتزلة للحكماء
في نفي العلم بالمتغير من حيث انه متغير اذ لا شك ان هذا قبول لان علمه الازلي بان زيدا
سيوجد في وقت كذا كاف في العلم بان زيدا وجد في وقت وجوده من غير حصول علم
آخر عند وجود زيد في وقت وجوده وهو علم بالجزئي لكن لا على وجه جزئي وهو بعينه قول
الفلاسفة كما فصلناه في مثال انخساف القمر فان قيل كلام المعتزلة يشير الى كون
علمه زمانيا كما يفهم من قولهم العلم بانه سيوجد بسبب الاستقبال وكلام الفلاسفة يصرح
بتجريد علمه عن الزمان فكيف يؤل هذا الى ذاك اقول الفلاسفة لا يقولون بانه لا يعلم
ازمنة الحوادث بل يقولون يعلم في الازل ان الحادث الفلاني يوجد وقت كذا والعلم
بان فلانا يوجد وقت كذا قبل مجيء الزمان وقبل وجود الحادث هو بعينه العلم بانه سيوجد
وقت كذا وحقق بعض المحققين قول الفلاسفة في نفيهم العلم بالمتغير على انه متغير
عن الواجب بما توضيحه وتفصيله انه تعالى وصفاته غير داخلة تحت حكم الزمان
فان الداخل تحت حكم الزمان ليس الا ما هو متغير تغيرا تدريجيا كالحركة او دفعيا
كالكون والفساد او محل للمتغير كالجسم فان ما لا يخلو عن المتغير فهو يدخل في حكم الزمان
لاستلزامه الزمان وعدم وجوده الا به فالله سبحانه ما وقع في الزمان ولا في طرفه

ولا حل فيه ما وقع في الزمان او ظرفه لان ذاته وصفاته ازلية وخالية عن الحوادث والزمان
حادث ولا شيء من اجزاء الزمان يكون ظرفا له او لصفته فلا يوصف شيء من الزمان بالنسبة
اليه والى صفاته بالمضي او الاستقبال او الحضور لان اتصاف اجزاء الزمان بالنسبة الى شيء ما
بالاوصاف المذكورة لا يكون الا بان يكون جزء معين من الزمان ظرفا لذلك الشيء
فيكون ذلك الجزء بالنسبة اليه حاضرا والجزء السابق من ذلك الجزء ماضيا والجزء اللاحق
مستقبلا فلما لم يكن شيء من ذات الواجب وصفاته زمانيا ما كان جزء من الزمان ظرفا له
فلم يوصف زمان اصلا بالنسبة اليه بالحضور والمضي والاستقبال وهذا كما ان الامكنة
بالنسبة الى المكانيات يوصف كل منها بانها حيز لواحد من المكانيات وقريب او بعيد
او متوسط بالنسبة الى غيرها ولا كذلك بالنسبة الى غير المكانيات كالمجردات اذ لا يوصف
شيء من الامكنة بالنسبة اليها لا بالحيزية ولا بالقرب ولا بالبعد فعلمه سبحانه شامل
لجميع الجزئيات بحيث لا يشذ منها شيء عن علمه لكن لما لم يكن بالنسبة اليه ماض
ومستقبل وحاضر لم يكن علمه بشيء ما من حيث وقوعه في الزمان الماضي او الحال او المستقبل
ولا يلزم الجهل من هذا لانه انما يلزم الجهل ان لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه
حالا او ماضيا او مستقبلا ولا يعلمه وليس الامر كذلك بل الامر انه لا يوجد شيء زماني
بالنسبة اليه لانه يوجد زماني ولا يتعلق به علمه ويفهم من تقرير هذا المحقق استصواب
هذا القول منهم واما انا فاقول سلمنا ان الواجب ليس بزماني ولذلك لا يكون شيء
بالنسبة اليه زمانيا واما كون الاشياء المتغيرة في انفسها زمانية فلا يمكن انكاره فنقول
تلك الاشياء من حيث انها زمانية وداخلة تحت حكم الزمان في انفسها اما ان يتعلق بها
من الحيثية المذكورة علم الله او لا يتعلق فان تعلق فيلزم التغير قطعا في علمه
وان لم يتعلق فالجهل لازم وقريب من هذا قول ابي الحسين البصري رد الكلام المنقول
عن المعتزلة وهو ان مفهوم سيوجد غير مفهوم انه وجد فالعلم باحد المفهومين يغاير

يغاير العلم بالآخر وايضا شرط العلم بانه وقع الوقوع وشرط بانه سيقع عدم الوقوع
وتغاير الشرطين يستلزم تغاير المشروطين فضلا عن تنافيهما وايضا يمكن العلم بانه وقع
مع الجهل بانه سيقع كما اذا وقع العلم بالحادث حال حدوثه من غير شعور له قبل حدوثه
وبالعكس كما اذا وقع العلم بالحادث قبل حدوثه من غير شعور به في آن حدوثه وايضا
اذا جلس العالم بان زيدا سيدخل البلد غدا في بيت مستحضرا لهذا العلم في نفسه من غير غفلة
حتى يجيء الغد ويدخل زيد البلد لكن لم يشعر به لاجل الظلمة فان علمه السابق المستمر
بان زيدا سيدخل البلد غدا لا يوجب عند مجيء الغد العلم بان زيدا دخل البلد والافتراق
بين الشيئين في مادة ما ينافي تلازمهما فضلا عن اتحادهما وهذا الرد كما يتجه على كلام
المعتزلة يتوجه ايضا على قول الفلاسفة فان هذه الوجوه يدل على ان العلم الازلي
المتعلق بان القمر ينخسف وقت كذا مغاير للعلم في وقت الانخساف بانه انخسف
فيلزم الجهل بانه انخسف على قولهم والحاصل ان ما عبروا عنه بالمتغير من حيث
انه متغير او بالزماني من حيث انه زماني لا شك انه مفهوم من المفهومات في حقيقة
من الحقائق وقد صرحوا بانه غير معلوم لله تعالى فلزم جهله به قطعا فتوجيه المحقق
كلامهم بانه لا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه لا يقبل التوجيه اصلا كما حققناه
فالحق ان الله تعالى يعلم الجزئيات من حيث انها جزئيات والمتغيرات من حيث
انها متغيرات غاية الامر انه يلزم التغير والتجدد في اضافاته بان يكون العلم نفس
الاضافة او في اضافة صفته فانه ما قام على استحالته دليل واما ما قيل من ان العلم
بهذا غير العلم بذاك فتغير المعلوم يوجب تغير العلوم فيلزم التغير في صفته الحقيقية
نفسها فانما يتم على تقدير كون العلم الصورة الحاصلة من المعلوم وهو غير مسلم
واما على تقدير كونه نفس اضافة او صفة ذات اضافة فلا وكذا لا يتم على هذا قولهم
بان ادراك المتشكل لا بد من ان يكون بآلة جسمانية يرتسم فيها صورة المتشكل فان هذا

الحق انه تعالى عالم بالجزئيات من حيث انها جزئيات صح

على انه يكون العلم نفس اضافة اي صفة حقيقية ذات اضافة او اضافات تتغير اضافاته صح

على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة واما على تقدير كونه اضافة او صفة
ذات اضافة فلا احتياج الى الآلة الجسمانية مع انه يمكن منع احتياج الواجب
الى الآلات الجسمانية على تقدير كون العلم صورة حاصلة ايضا فلا يتم دليلهم على امتناع
كون الاول تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة مع ظهور بطلانه باستلزامه جهل الباري
للاشياء من بعض الوجوه وهو جهة كونه جزئيا متشكلا واعترض على كون
العلم اضافة محضة او صفة ذات اضافة بان تحقق الاضافة سواء كانت
اضافة ذات او اضافة صفة موقوف على امتياز المضاف اليه عما عداه والامتياز
لا يتحقق الا بوجود الممتاز واذ لا صور للاشياء قبل الوجود الخارجي فلا امتياز لها
ولا علم لانه اضافة لا يتحقق الا بعد الامتياز فيلزم ان يكون علمه تعالى متاخرا
عن وجودات الاشياء مع ان علمه فعلي سبب للوجودات اقول ولعمري هذا سؤال
صعب وارد على القول بان علم الله اضافة محضة او صفة ذات اضافة لا غير والذي
يمكن ان يجاب بانه ليس بلازم من كون العلم في مادة صورة حاصلة من المعلوم
اطراده في جميع المواد كما انا اذا ادركنا الامور الوجدانية النفسانية كالجوع
والعطش والعلم وغيرها قبل اتصافنا بها ادركناها بصورها الحاصلة منها
في اذهاننا ثم اذا اتصفنا بها لا نحتاج في ادراكها الى صور زائدة على ذواتها فيجوز
ان يعلم الواجب الاشياء قبل وجودها بصورها الحاصلة منها وذلك العلم هو
العلم الفعلي ثم اذا وجد الاشياء في الخارج يكون ذواتها الموجودة الحاضرة عنده
علم الله لها بلا احتياج الى صور اخرى او يكون العلم اذ ذاك اضافة الموجودات
ويكون هذا العلم علما انفعاليا وعلى تقدير كون علمه بالجزئيات حضوريا يكون
ذوات الاشياء الموجودات عين علمه بها لكن لا من حيث ذواتها من حيث هي هي
بل من حيث انها حاضرة عنده فيحتمل ان يكون مراد القائلين بان العلم هو

هو الاضافة بهذا المعنى اي حضور الاشياء الموجودة بذاتها عند الواجب
مع ان الاشكال المورد على القائلين بالاضافة يرد ايضا على القائلين بالصورة
لان الصورة العقلية لا بد من ان يكون منتزعة من الصورة الخارجية والا فمن اين
تعين هذه الصورة لهذا وتلك لذاك فان الصورة العقلية على ما قالوا اظلال
وامثلة للصور الخارجية ومعلوم ان الظل لا يتعين ما لم يتعين الاصل فانتزاع الصورة
العقلية من الصورة الخارجية لا يمكن بدون غيرها ولا يمكن تميزها بدون وجودها
فيتوقف انتزاع الصورة العقلية على وجود الصورة الخارجية قبله فلزم ما اوردوه
على غيرهم عليهم ولا مخلص الا بقول الصوفية من ان الواجب وجود بحت موجود
بالذات قائم بالذات وما سواه فانما يوجد الا بعروضه له فكل ما يمكن ان يعقل
في ذاته من النسب والاضافات فهو موجود بعروضه له لكن وجودا اجماليا ينطوي
فيه تفاصيل جميع الاشياء فيكون لجميع الاشياء نوع وجود في ذاته ويكون ذلك
الوجودات علما حضوريا له وعلما فعليا شاملا لجميع الاشياء ويعبر عنه الصوفية
بعالم الاعيان الثابتة ثم يظهر الله ما شاء اظهاره من المعاني الثابتة في عالم الاعيان
بتغليظ لطافته وتكدير نورانيته الثابتتين له بقربه من صرافة الوجود واطلاق
الذات فينزله الى عالم الارواح ثم ان شاء الى عالم المثال المطلق ثم ان شاء الى عالم
الشهادة وهو اظهر المراتب الوجودية لكونه اكثفها واغلظها ولذلك يكون
مدركة بالحواس الظاهرة والناس يحصرون الوجود على مرتبته الاخيرة هذه
ويحكمون عليها قبله بالعدم المطلق فيقعون في ورطات كلما ارادوا ان يخرجوا
من ورطة منها يقعون في اخرى والحاصل ان الواجب لما كان موجودا بالذات
في الازل فلا جرم يثبت له فيها مفهومات سواء قلت نسب واضافات لكونه
قائما بالذات مجردا عن المادة عالما بذاته الى غير ذلك من المعاني التي يحصل منها

اعترض على كون العلم اضافة محضة او صفة ذات اضافة

الصور العقلية على ما قالوا اظلال وامثلة للصور الخارجية

من حيث وجود الانضمامات والانفكاكات معان غير متناهية ولما كان ثبوت
شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت المثبت كفى في ثبوت ذلك المعاني
للذات وجودها دون وجود تلك المعاني ثم هذا الثبوت لتلك المعاني نوع وجود لها
لانك قد تحققت غير مرة ان معنى وجود غير الواجب تلبسه به وثبوته له ويكون
ذلك الوجود لتلك المعاني علما بها للواجب سواء قلت نفس علم حضوري او قلت
ينتزع منها صور عقلية وتلك المعاني الموجودة بذلك الوجود هي حقائق الاشياء التي
يقال انها ازلية ليست بمجعولة بجعل الجاعل لانها لوازم الذات الواجبة من غير ان يكون
فيها دخل للقدرة والاختيار ثم تاثير القدرة والاختيار في اظهار الوجود وتنزيله
من تلك المرتبة الى المراتب المتنزلة والحضرات المتاخرة التي اشرنا اليها بحسب
الاستعدادات السابقة الثابتة لحقائق الاشياء في المرتبة الاولى التي يعبر عنها
بعالم الاعيان وهو المعبر عنه عند كل طائفة من العقلاء بنفس الامر لكن لا يحققونه
حقيقة فيكون مراتب الوجود مترتبة بعضها قبل بعض ويكون الموجودات
في كل مرتبة معلومة لله علما حضوريا او اضافيا او صوريا ويكون علمه في كل مرتبة
بالنسبة الى ما تحته من المراتب علما فعليا وبالنسبة الى ما فوقه انفعاليا الا المرتبة
الاولى فان العلم فيها فعلي محض والا المرتبة الاخيرة فان علمها انفعالي محض فالصور
العلمية حقائق والصور الخارجية اظلال وتبع لها لا على ما عكست الفلاسفة
من ان يكون الصور الخارجية اصولا والصور العقلية امثلة واظلالا وهو المتفصي
عن كل اشكال والمهتدي عن كل ضلال وقول المعتزلة بان الاشياء ثابتة في حال
العدم قبل الوجود الخارجي كانه نوع لمعان لهم من ذلك المعنى ويرد على اصل الفلسفة
في هذه المسئلة ان قولكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ثم قولكم بان الاول
يعلم ذاته تناقض اصلكم هذا من انه تعالى لا يعلم الجزئيات فانه ما من جزئي الا وهو

٧. بمجعولة ح

الا وهو معلول للواجب على اصلكم وان كان بعضها بالواسطة ويعتذرون عنه
بانا لا نقول الا باستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول لا الاحساس بالمعلول
والعلم بالجزئيات بالالات الجسمانية احساس لا علم فان العلم كمال مطلق والاحساس
كمال من وجه دون وجه فيوجب العلم بالعلة الاولى دون الثانية واقول هذا اعتذار
بارد فان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول اثر العلية والمعلولية وايجاب
ذات العلة ذات المعلول عليها قالوا ولا دخل في هذا الايجاب لكون العلم كمالا
مطلقا حتى يفرق بين العلم والاحساس بايجاب العلم بالعلة احدهما دون الآخر
ونقل فاضل الروم المولى الشهير بخواجه زاده رحمه الله في كتابه المسمى بالتهافت
عن بعض متاخري فلاسفة الاسلام تحقيقا في مسئلة علم الله تعالى واورد عليه ايرادات
اما التحقيق فحاصله ان شرط الادراك هو حصول المدرك للمدرك فمتى تحقق هذا
الحصول تحقق الادراك سواء كان الحصول لحصول المدرك بحقيقته وذاته
او بحصول مثاله وصورته الا ترى انا لا نحتاج في تصورنا الصورة الحاصلة
في اذهاننا الى صورة اخرى كما نحتاج في تصور ذي الصورة وذلك الفرق ليس
الا لحصول الصورة لنا بذاتها وعدم حصول ذي الصورة الا بصورتها فالكفاية
في تحقق الادراك ليس الا للحصول والحلول انما يلزم لاستلزامه الحصول العام
منه حين تعذر غير الحلول من انواع الحصول فاذا امكن اي نوع منه كفى في تحقق
الادراك والموجودات حاصلة بذواتها وانفسها للواجب فلا يحتاج سبحانه
في ادراكها الى حلول صورها فيه فان هذا اقوى في معنى الحصول عن حلول الصور
من وجهين احدهما ان هذا حصول بالذات والحقيقة وذاك حصول بالمثال
والصورة ولا شك ان حصول شئ بالذات اقوى من حصوله بالمثال وثانيهما
ان هذا حصول المعلول للفاعل وذاك حصول المقبول للقابل ولا شك

ان اشراق الفاعل على المفعول واحاطته به اقوى من احاطة القابل بالمقبول
واشراقه عليه فيكون وجودات الموجودات انفسها علوما بها للبارى
من غير احتياج الى صور اخرى غير ذواتها اذ لا موجود الا وهو معلول له وحاصل له
حصول المفعول للفاعل فيكون الجزئيات كلها معلومة له بلا لزوم تغير
فى علمه وتجدد زمانى ولا احتياج الى آلات جسمانية فى ادراك المتغيرات المتشكلات
هذا حاصل التحقيق واما ايراداته عليه منها انه يجوز ان يكون الحصول للفاعل
والحصول للقابل الذى يعبر عنه بالحلول وحصول الصفات النفسانية لها
وحصول المجرد لذاته كلها متخالفة بالحقيقة ويكفى اشتراكها فى الحصول المطلق
اشتراكا فى العرض العام ويكفى شرط الادراك هو واحد من الثلاثة الاخيرة لا الاول
ولا بد لكفاية حصول نفس الصورة فى ادراكها من غير احتياج الى الصورة الاخرى
على كفاية مطلق الحصول اذ يجوز ان يكفى الخاص ولا يكفى العام اقول هذا الاحتمال
وهم محض وجدل مجرد والا فلا يتوقف عاقل فى ان القابل لان يكون شرطا
فى المعلومية فى الانواع المذكورة للحصول ليس شيئا وراء معنى الحصول
وعلى تقدير تحقق هذا الاحتمال لا يضر ذلك التحقيق لان الدلائل قد دلت
على ثبوت علمه سبحانه بالموجودات والاحتمالات فى كيفية العلم لا تعدو طرقا
اربعة لا خامس لها وهى كون العلم نفس اضافة او صفة ذات اضافة او صورة
حاصلة او ذوات المعلومات الحاضرة عند العالم ولما لزمت المحذورات من الطرق
الثلاثة الاول ما بقيت احتمال اخر فى كيفية علمه غير الاحتمال الرابع فمقصود
المحقق ان يجد احتمالا فى ثبوت العلم للواجب لا يلزم منه محذور فاذا انضم وجود
الاحتمال السالم عن المحذور الى دلائل ثبوت العلم له سبحانه وتعالى بعد القطع
بامتناع سائر الاحتمالات يدل قطعا على انه عالم وعلمه حضورى كانه

الاحتمالات فى كيفية العلم لا تعدو طرقا اربعة لا خامس لها وهى ح

كانه يقول لما ثبت ان الواجب عالم قطعا وثبت ايضا امتناع ان يكون علمه
اضافة او صفة ذات اضافة او صورة حاصلة تعين احتمال رابع سالم عن المحذورات
فتدبر ومن ايراداته على التحقيق ان علم البارى تعالى اذا كان وجودات
الموجودات انفسها لكان علمه غير متقدم على الموجودات اذ الشيء لا يتقدم
على نفسه فيكون فعل الواجب بلا شعور وعلم فيكون فعله من قبيل افعال
الطبايع وما حققناه آنفا يكون جوابا عنه وهو ان يكون علمه بالصور الى ان يوجد
الاشياء فاذا وجدت يكون ذواتها علوما لارتفاع الاحتياج الى الصور واذا
اوردناه على الصور فلا مخلص غير ما نقلناه عن الصوفية

فصل فى الكلام

اعلم ان الكتاب والسنة نطقت بانه تعالى متكلم وانعقد الاجماع
عليه والادلة الشرعية لما لم يتوقف صحتها ودلالتها على انه متكلم صحت دلالتها
عليه وثبت كونه متكلما مع دلالة الدليل العام الدال على ثبوت جميع الصفات
عليه ايضا لكن لما تقرر وجوب قدم صفات الواجب وامتناع حلول الحوادث
فى ذاته القديمة واشتهر ان الكلام هو المركب من الاصوات والحروف المترتبة
المشروطة وجود المتأخر عنها بانقضاء المقدم وانعدامه اضطربت آراء الائمة
واختلفت اقوال اهل الملة فى حقيقة الكلام الالهى ومعنى كونه متكلما والتزمت الحشوية
والكرامية قيام الكلام اللفظى المركب من الحروف بذات الله تعالى لكن الحشوية
قالوا بقدمه وبكونه صفة لله تعالى حتى المقروء بالالسنة والمكتوب فى المصاحف
حتى غلا بعضهم وقال بقدم الجلد والغلاف وهؤلاء كذبوا الحس الصريح فضلا
عن النظر الصحيح فان حدوث المركب من الحروف الممتنعة الاجتماع فى الوجود
محسوس بالحس الصريح فى الشاهد ومعقول بالنظر الصحيح فى الغائب
وامتناع قيام الحادث بذاته ايضا معلوم بالبرهان وقيل الترتب وعدم الاجتماع

ليس الا في القراءة لعدم مساعدة الآلات الجسمانية لجميع الحروف دفعة واما المتروء
فيجوز ان يوجد دفعة كاجتماعه في نفس الحافظ والورقة المطبوع فيها نقش الكلام
دفعة فهذا في المرسوم والمنقوش معقول واما في الحروف الملفوظة المسموعة فغير معقول
مع ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى مع قطع النظر عن اجتماع اجزائها غير
معقول ايضا لان الصوت كيفية عارضة للهواء والحرف كيفية عارضة للصوت ولذلك الكلام
زيادة تفصيل ولهذا المقام زيادة تحقيق ستطلع عليه عن قريب ان شاء الله تعالى
والكرامية قالوا بان اللفظي المذكور قائم بذات الله تعالى حادث لكن ليس كلامه
بل هو قوله وكلامه هو قدرته على التكلم لا نفس التكلم والكلام قديم والقول حادث
لكن ليس بمحدث وفرقوا بين الحادث والمحدث بان الحادث ما كان قائما بالذات
مما كان لوجوده اول فهو حادث بالقدرة عندهم والمحدث ما كان مباينا للذات منها
وهو عندهم محدث بقوله كن لا بالقدرة وهؤلاء يكذبون ويكذبون العقل ايضا
لقولهم بحلول الحوادث بذات الله وايضا جعلهم القدرة على التكلم كلاما والكلام
القائم بذاته قولا لا كلاما وفرقهم بين الحادث والمحدث كلها تحكمات ظاهرة واحالت
المعتزلة والاشاعرة قيام الالفاظ والحروف بذات الله تعالى لظهور حدوثه لكن المعتزلة
لما لم يثبتوا غير اللفظي كلاما اضطروا الى تاويل ما انطابقت عليه الانبياء والامم
ونزلت عليه الكتب من كونه تعالى متكلما بمعنى خالق الكلام وخالفوا بهذا التاويل
البعيد البارد العقل واللغة والاستعمال فانه ما ورد قط لا في الشرع ولا في العرف
ولا في اللغة اطلاق واحد من المشتقات التي ماخذ اشتقاقها مخلوق الله تعالى عليه
مثلا لا يطلق عليه المصوت بخلقه الصوت ولا الاسود والابيض بخلقه السواد
والبياض ولا المتحرك والساكن بخلقه الحركة والسكون ويصف بالكلام متكلما من يعتقد
ان خالق كلامه هو الله لا المتكلم فيكون معنى المتكلم المتصف بالكلام لا خالق الكلام غني

الكرامية فرقوا بين
الحادث والمحدث

الاشاعرة اثبتوا الكلام النفسي
مبدأ للكلام الحسي

غني عن البيان والاشاعرة اثبتوا الكلام النفسي مبدأ للكلام الحسي وقالوا بقدمه
وكونه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ومبدأ للكلام الحسي بحيث يكون الكلام
الحسي آثار تعلقاته وصور تدلياته وقيل هو الذي يحكى عن ابي حنيفة وابي يوسف
بعد المناظرة في شانه ستة اشهر حتى استقر رايهما على ان من قال بخلق القرآن فهو
كافر والاشاعرة بهذا القول عدلوا بين الامور ولقفوا بين المحذورات
وقصدوا سواء السبيل ولم يخلوا بشيء من مقتضى العقل والشرع والعرف واللغة
فان اطلاق لفظ الكلام والقول المرادف له شايع عند اهل اللسان حتى اشتهر
القول باني قلت في نفسي وبان في نفسي كلاما وزورت في نفسي مقالة حتى صرح فصيحهم
الاخطل الشاعر بان الكلام حقيقة في النفسي ومجاز في الحسي بان قال ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وورد في التنزيل ايضا ويقولون
في انفسهم وعمم اهل الميزان لفظ القول بالملفوظ والمعقول فهذه الشهود العدول
يشهد باطلاق لفظ الكلام على النفسي والوجدان من كل عاقل يشهد بثبوت حقيقته
في نفس كل متكلم قبل ان يتكلم ثم ربما يعبر عن بعضه بالكلام الحسي ويسكت
عن الباقي فلما دلت الادلة العقلية والنقلية على كونه تعالى متكلما ودلت اللغة والاستعمال
على ان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ولم يكن للفظ الكلام غير المعنيين المذكورين
الحسي والنفسي معنى وتقرر حدوث الحسي وامتناع اتصاف الواجب تعالى
بالحادث تعين القول بان الله تعالى متكلم بالكلام النفسي ثم بعد ما تشهد الوجدان
بمغايرة الكلام النفسي العلم والارادة تشهد عليها ايضا مفارقته عنهما فيمن يخبر
عما يعلم خلافه ويامر بما لا يريد عدم اطاعته واظهار عصيانه فهو صفة قديمة قائمة
بذات الله تعالى مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات هذا كلامهم والحق ان دليل
المغايرة انما يدل على مغايرته للتصديق الصادق بالمخبر عنه بقلبه وارادة المامور

عن المامور عنه حقيقة واما تصور التصديق الكاذب وارادة تلفظ الفاظ دالة عليه
الحاصلين في الصورة المذكورة فلا يثبت ان في ذات الله كلاما مغاير العلم ولا ارادته
اعلامه لعباده بطريق الهام الملك الفاظا دالة عليه ليلقيها الى النبي عليه الصلوة والسلام وقال
امام الحرمين في ارشاده فان قالوا الذي نجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادر
عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ منصرم مع ان الطلب كما له
والماضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالعنصر وربما يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس
تلهفا اقول اذا امرت احدا بفعل وقلت له افعل كذا فهناك تصورك لذلك الفعل
وانبعاث ميل منك لصدوره عن ذلك الفاعل ثم قصدك وارادتك لان تلفظ الفاظا
تدل المخاطب على ما في قلبك من انبعاث ميل منك الى فعله ذلك ثم تلفظ بذلك الالفاظ
فالتلفظ كلام حسي وقصدك وارادتك لان تلفظ الالفاظ كلام نفسي وقد انقضى بانصرام
الالفاظ والباقي بعده ليس الا الميل المنبعث منك لا فعل المخاطب المسبب منه الكلام
النفسي لا هو نفس الكلام النفسي وذلك الميل في حقنا هو حالة نفسانية انفعالية
وفي حق الله لما استحال الميل النفساني فبازائه فيه المحبة والرضاء للفعل المخصوص
وهما مغايران للكلام النفسي لانهما سبقا عليه سبقا ذاتيا وربما يسبقان سبقا
زمانيا ايضا هذا في الطلب واما في الاخبار فلا قطع بثبوت شيء اخر غير العلم
والارادة لاعلام المخاطب بالالفاظ الدالة وبالجملة مغايرة الكلام النفسي لهما امر
خفي جدا والمعتزلة احتجوا على ان كلام الله هو الكلام اللفظي المنتظم من الحروف المسموعة — المعتزلة احتجوا على ان كلام الله تعالى هو الكلام اللفظي ح
والكلمات المرتبة المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة لا غير باجماع السلف
والخلف عليه من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المؤمنين حتى اشتهر بين الصبيان
والعوام وكان الاعتقاد به من ضرورات الدين وانكاره كفرا وايضا قد علم بالكتاب
والسنة والاجماع اتصاف كلام الله بخواص المحدث فلا يكون له احتمال القدم اما الخواص

اما الخواص فكالعربية والنزول والتنزيل وتحدي العرب به بدعائهم الى المعارضة
والاتيان بمثله وهذه كلها من الصفات التي تختص بالحادث ولا يتصور
في القديم فان قيل النزول والتنزيل لا يتصوران في العرض وان كان حادثا فلا
يتصور في الكلام اللفظي العرضي ايضا وان كان حادثا يجاب بان المعنى نزول
الجسم الحامل له وتنزيله والجواب ان الكلام يطلق بالاشتراك او بالوضع اولا
والنقل ثانيا على معنيين النفسي والحسي فاذا وصف الله بالكلام او وصف
الكلام بالقدم فالمراد منه النفسي واذا وصف الكلام بالاوصاف المذكورة المختصة
بالحوادث فالمراد من الكلام هو الحسي ولكن ان تصف الكلام النفسي ايضا بالاوصاف
المذكورة مجازا وصفا للمدلول بوصف الدال عليه كما تقول سمعت هذا المعنى
من فلان وقرأته في الكتاب وكتبته انا مع ان السماع والقراءة والكتبة لا يجوز
ان تتصف بها حقيقة الا الالفاظ دون المعاني ولهذا اشتهر بين علماء الاشاعرة
ان القراءة حادثة وكذا الكتابة واما المقروء بالالسن المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور
المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في شيء من اللسان والقلب والمصحف والاذن
فان مرادهم بالقراءة الالفاظ وبالمقروء وغيره المدلول المفهوم منها ثم تسمية
الالفاظ الدالة كلام الله ليس بمجرد اعتبار دلالته على المعاني المخصوصة والا لكان
كل الفاظ دالة عليه من كل لغات كلام الله بل ومع خصوصية الالفاظ التي اخترعه
الله تعالى بان اوجدها اولا الاشكال في اللوح المحفوظ بقرينة قوله تعالى بل هو
قران مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك بقرينة قوله وانه لقول رسول
ثم اختلف في ان القران هل هو القائم باول لسان اخترعه الله فيه ح — كريم او لسان النبي لقوله نزل به الروح الامين ثم اختلف في ان القران هل هو القائم باول
لسان اخترعه الله فيه والقائم بغيره ما هو قران بل مثله او المعتبر فيه خصوصية
النظم والترتيب باي محل قام حتى يكون وحدته نوعية ويكون ما قرأه كل احد قرانا

والصحيح هو الثاني واعترض عليه بان كل احد يسمع كلام الله تعالى على هذا فباى وجه
اختص موسى بان يكون كليم الله واجيب بانه عليه الصلوة والسلام سمع لا كسماع كل احد منا
بان سمع بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته بلا كم ولا كيف او سمعه سماعا غير مختص
بجهة بل من كل الجهات او سمعه بصوت غير صادر من العباد بل بصوت تولى
الله تخليقه بلا توسط كاسب من العباد ومن حجج المعتزلة على حدوث الكلام ان ازليته
يستلزم كذب الاخبار الماضية الواردة فى القرآن لان صدقها فى الازل لا يمكن
الا بسبق وقوع نسبته على الازل ولا سبق على الازل فلا صدق لها فتعين الكذب
فى كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومنها ان الكلام يكون امرا ونهيا وخبرا واستخبارا
ونداء فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهى بلا منهى والاخبار بلا سامع وكل
ذلك عبث وسفه لا يليق بجناب قدسه ومنها ان الكلام لو كان ازليا لكان
ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون التكليف باقيا حتى فى دار الجزاء
والتعويل فى الجواب على ان تعالى الكلام القديم ليس باخبار ولا بامر ولا نهى ولا تكليف
ولا غير ذلك من انواع الكلام بل هو مبدأ الكل وكلها فيه بالقوة لا بالفعل
ثم يتنوع فيما لا يزال الى ذلك الانواع باعتبار تعلقاته الحادثة فلا اشكال
واجيب ايضا بان وجود المخاطب والمامور والمنهى فى العلم يكفى فى الكلام النفسى
واما وجود هذه الاشياء فى الخارج فانما يلزم فى الكلام الحسى وايضا انما يلزم السفه
لو امر المعدوم وخوطب فى عدمه واما اذا صدر الخطاب بالامر والنهى عن المتكلم حال
عدم المخاطب والمامور والمنهى لكن ليسمع ويأتمر وينتهى فى وقت وجوده فلا سفه
ولا عبث كمن يوصى لولده الذى فى الرحم بتعلم العلم اذا ولد وبلغ واما استدلالهم
بان ازلية الكلام يستلزم عدم اختصاص مكالمة موسى عليه الصلوة والسلام بالطور
لان الازلية يستلزم الاستمرار والدوام فليس بشئ لان مكالمة موسى عليه السلام

السلام ليس باعتبار تحقق كلام الله فى نفسه حتى يلزم بقاؤها ببقائه بل باعتبار سماعه
ذلك الكلام الباقى فيجوز ان يبقى الكلام ويزول السماع ثم احتجت المعتزلة
على ان المعنى بالمتكلم اذا وصف به البارى هو معنى خالق الكلام لا معنى المتصف بالكلام
بانه لو كان معنى المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاق المتكلم على المتلفظ لامتناع قيام
اللفظ بالمتلفظ لعدم بقائه وعدم اجتماع اجزائه وعلى تقدير صحة القيام فلاختصاصه
باللسان دون الذات ولما صح القول المشهور بان الامير يتكلم بلسان الوزير
والجنى يتكلم بلسان المصروع والجواب ان القيام لا يحتاج الى البقاء بل يكفى فيه
الوجود ولو لحظة كالمتحرك والمتلفظ ولا يحتاج ايضا الى السريان فى جميع اجزاء
من قام به بل يكفى التلبس بجزء واحد كالسامع والباصر وصحة القول المذكور يعتمد
على التجوز والتجوز له مجال واسع ثم اختلف فى ان الكلام الازلى هل هو فى الازل نوع
مخصوص من انواعه وهو اصل سائر الانواع الحادثة فيما لا يزال كما قال الامام
الرازى هو فى الازل خبر ويرجع البواقى اليه لان الامر بالشئ اخبار بان فاعله
يستحق الثواب وتاركه يستحق العقاب وفى النهى بالعكس او هو فى الازل امر واحد
مبدأ لجميع الانواع وليس هو فى الازل نوعا مخصوصا اصلا ثم يتحصل الانواع
بحسب تعلقاته الحادثة فيما لا يزال كما ذكرناه فى جواب حجج المعتزلة والاقرب
هو الثانى قال امام الحرمين ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد
بل انعقد الاجماع على نفى كلام قديم ثان ولم يمتنع التكلم بالامر والنهى والخبر
وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما فى سائر
الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك هذا المعنى اقول فعلى هذا
يكون دلالة اللفظى على النفسى على ما اشتهر دلالة الفرع على الاصل والاثر على المبدأ
لا دلالة الالفاظ على المعانى كما يتبادر من بعض تقريراتهم كما ذكروا فى

في اثبات الكلام النفسي من ان الآمر والناهي والمخبر يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ
التي يسميها الكلام الحسي وذلك المعنى الذي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه باي لغة شاء
مع وحدة ذلك المعنى هو الكلام النفسي فان هذا التقرير يدل على ان الكلام هو المعاني
المدلولة عليها بالالفاظ وكذا يفهم من كلماتهم في مواضع شتى من بحث الكلام
على ما يظهر لمن تتبع كلماتهم وامعن في تقريراتهم لكن يابى عنه ما نقلته عنهم وعن الملخص
في آخر المبحث وان قالوا بان الصفة التي هي مبدأ الانواع والانواع تحصل بحسب
تعلقاتها مدلول جميع الالفاظ المتنوعة بدلالة الوضع فلا يخفى انه غير معقول ولا مقبول
وبالجملة كلامهم في حقيقة الكلام لا يخلو عن اضطراب **فصل في السمع والبصر**
والدليل على انه سميع بصير ان كل حي يصح ان يكون سميعا بصيرا وقد ثبت انه حي
فيصح ان يكون سميعا بصيرا وما صح في حقه تعالى يكون ثابتا بالفعل لان كل ما هو له بالقوة
فهو بالفعل لتعاليه عن التغير والتجدد وعن القابلية لهما اذ القبول للنقص نقص حيّ ص
واما المقدمة القائلة بان كل حي يصح ان يكون سميعا بصيرا فدليلهم عليه طريق السبر وهو
ان يقال لا شيء من الجماد بسميع او بصير واذا اتصف بالحيوة اتصف بهما ان لم يمنع
مانع من نقصان خلق او آفة طارية واذا تتبعنا اوصاف الحي لا نجد وصفا يصلح سببا
لصحة السمع والبصر سوى الحيوة فهي السبب لها لا غير وانت خبير بان طريق السبر
ليس من طرق اليقين بل الحاصل بها ليس الا الظن والتخمين فالتعويل ليس الا
على الادلة السمعية واجماع الامة بل اجماع الامم كلها وعلى الاستدلال العام وهو الا
بان المتصف بهذه الصفات لا شك انه اكمل ممن لم يتصف بها فعدم اتصاف الواجب
يوجب نقصانا في ذاته وبالنسبة الى مخلوقاته من الانسان والحيوان فان اورد النقض
بمثل الماشي يجاب بان امثاله ليس كمالا مطلقا وان كان كمالا من وجه فيجب براءة
الباري عن امثال هذا وعورض بانهما لو كانا قديمين لزم قدم المسموعات والمبصرات

والمبصرات وان كانا حادثين يلزم كون الباري محلا للحوادث والجواب انهما قديمتان
والتعلق والمتعلق حادثان واعترض ايضا بانه تعالى لو كان حيا سميعا بصيرا لكان
جسما لان الحيوة اما اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة تابعة لذلك الاعتدال
والمزاج كيفية جسمانية والسمع والبصر تاثير الحاستين المخصوصتين من المحسوسات
ولا شك ان الحواس قوى جسمانية فلزمت الجسمية من كل منهما والجواب منع
كون حقائق الصفات المذكورة ما ذكر ومنع اشتراطها به ايضا غاية الامر مقارنتها
للمعاني المذكورة في الشاهد ولا يلزم منها كونها اياها ولا اشتراطها بها ولا افتقارها
لها في الغائب فان قيل ان هذه الدلائل تدل على تقدير تمامها على كونه تعالى ذا صفات
لا مساس لها مع وجوب تقديس الله وتقدسه عنها قلت مفهومات هذه الصفات
ليست محض ادراك المذوق والملموس والمشموم بدليل صحة قولنا شممت تفاحة
وما ادركت رائحته فان الشم لو كان ادراك المشموم ما صح اثباته مع سلب
الادراك وكذلك الذوق واللمس بل مفهوماتها اتصالات جسمانية تقارن الادراك
الادراكات المذكورة في الشاهد ولذلك وجب تقديس الباري وتقدسه عنه نعم الثابت
بالدلائل السمعية والعقلية ليس الا كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات
واما كون السمع والبصر صفتين متغايرتين للعلم فليس عليه من دليل بل الظاهر
رجوعهما الى العلم الشامل لتعلقه بكل ما يصح ان يعلم لان المفهوم من السميع والبصير
اذا لم يكن المراد بهما معنى الادراك بالحاستين المخصوصتين ليس الا معنى العلم
بالمسموعات والمبصرات فيرجعان الى العلم غير انهما اختصا من العلم المطلق
باختصاص متعلقهما وايضا ليس الحكم بمغايرتهما للعلم المطلق اولى من الحكم بمغايرة
سائر انواع العلم المتنوعة باعتبار التعلق بالمتعلقات المتنوعة كالعلم بالمشمومات
والمذوقات وسائر انواع العلم **فصل في الارادة** اعلم ان ثبوت

الارادة قد بينت في فصل القدرة والآن نبين ما وقع من الاختلاف في تبيين معناها
وحقيقتها وبعض احوالها وما خالف احد من اهل ملتنا بل سائر المليين ايضا في انه تعالى فاعل
بالاختيار وانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والكتب المنزلة قاطعة به منادية على
الصوت عليه ولكن اختلف في حقيقتها وحدوثها وقدمها وعند اهل الحق هي صفة قديمة
قائمة بذات الله موجودة بوجود زائد على وجوده وقد ذكرنا الادلة الدالة على ما قالوا وعند
الكرامية هي صفة حادثة قائمة بذات الله وهو باطل لاستحالة قيام الحوادث بذات
الله تعالى كما سنبينه ولانها اذا كانت حادثة لابد من ان يصدر عن الفاعل المختار كما ذكرنا
فيحتاج الى ارادة اخرى والكلام كذلك فيلزم التسلسل في الارادات وهو محال والقول
قد عرفت ما فيه وعند الجبائي صفة قائمة بذاتها حادثة وانت تعلم ان بين القيام بالذات
وكون الشيء صفة تضادا ظاهرا وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل
من المصلحة وهو قريب من قول الفلاسفة انها تمثيل نظام الموجودات من الازل الى الابد
في العلم الازلي من حيث اشتماله على المصالح التامة والمنافع العامة وهو المسمى عندهم
بالعناية الازلية كما مر وعند الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادة الله سبحانه
لفعله علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره امره فلا يكون غير المأمور مرادا
عندهم وعند النجار ارادة الله مطلقا كونه غير مكره ولا ساه والاشبه من بين هذه
الاقوال ما قال به المحققون من المعتزلة من ان الارادة هي العلم بما في الفعل
من المصلحة وهو المسمى عندهم بالداعي واحتجوا عليه بانه لا نشك في انها فعل المريد
بدليل الاسناد اليه في الشرع والعرف مثل قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الآخرة وقوله تريدون ثواب الدنيا والله يريد الآخرة ومثل ان يقال في المشهور المتعارف [?]
فلان يريد وفلان يكره وبدليل جريان المدح والذم والثواب والعقاب في الشرع
والعرف على المريد لارادته واذا كانت فعلا فلا بد ان يشعر بها الفاعل المختار ولكن

الاختلاف في حقيقة الارادة وحدوثها وقدمها ح

ولكن نجد من انفسنا انا لا نشعر بشيء حين ما فعلنا فعلا بارادتنا سوى الداعي اي النفع
والمرجح الصادق فهي بهذا غير [?] اجيب بمنع كون الارادة فعلا صادرا بالاختيار ومنع
دلالة ما ذكروه في معرض الدليل عليه اما المنع الاول فبناء على انها لو كانت فعلا صادرا
بالاختيار لاحتاجت في صدورها الى ارادة اخرى وهي الى الاخرى الى ان يدور او يتسلسل
مع انا لا نجد من انفسنا حين ما فعلنا فعلا ان ليست لنا الا ارادة واحدة واما المنع
الثاني فبناء على ان المدح والذم يجريان على الصفات اللازمة ايضا والثواب والعقاب
انما هي لكون متعلق الارادة اختياريا او لكون بعض الدواعي والاسباب اختياريا
لا لان نفسها اختياري والوجدان يشهد ان العلم بالمصلحة غير الارادة وانما هو يرجح
تعلقها وتعينها بعد ان كانت مستوية النسبة بطرفي الفعل كما ذكرنا ولعل مراد القائلين
نفي الارادة عن الواجب تعالى والقول بانه تعالى من حيث علمه بالمصلحة في فعل يكون علة
تامة لذلك الفعل ويوجد من غير احتياج الى امر آخر فيؤول قولهم هذا الى قول الفلاسفة بالعناية
الازلية وهو بالحقيقة قول بالايجاب وان كانوا يثبتون الارادة في ظواهر اقوالهم
قال رضي الله عنه واما الفعلية فالتخليق والانشاء والابداع والصنع
وغير ذلك من صفات الفعل اقول الاسماء الفعلية ما ثبت له بالنسبة الى الفعل ويكون
في مفهومه دلالة على فعل ما كالامثلة المذكورة الا ان الامثلة امثلة الصفات في الحقيقة
لا امثلة الاسماء اذ الاسم لابد ان يكون محمولا على المسمى فذكر موضع المشتقات مأخذ
اشتقاقها بنوع مسامحة واختار التخليق على الخلق لشيوع اطلاق الخلق بمعنى المخلوق
وهذه الصفات متقاربة المعنى فان التخليق هو التقدير او الايجاد مع التقدير والانشاء
ابتداء الخلق والابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة واحدة والصنع هو تركيب الصورة
بالعنصر واعلم ان اهل الحق اختلفوا في ان لله صفات موجودة ازلية غير الصفات
السبعة المذكورة التي جعلها الامام رضي الله عنه امثلة الاسماء الذاتية ام لا ومنعه

في بيان الاسماء الفعلية اي التي هي [?]

اختلفوا في ان لله تعالى صفات موجودة ازلية غير الصفات السبعة ام لا ح

البعض متمسكا بان ما لا دليل عليه يجب نفيه خصوصا في شان الواجب وبانه لو كانت
له صفة اخرى لعرفها العارفون من المؤمنين المكلفين بكمال المعرفة بالذات والصفات
وفساده ظاهر لان اللازم عدم العلم لا العلم بالعدم والتكليف بقدر الوسع فيجوز
ان يعجزوا عن العلم مع ان عدم معرفة العارفين او بعضهم بصفات اخرى ممنوع
وما قيل من ان طريق معرفة الصفات منحصر في الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص
وهما لا يدلان على صفة اخرى فممنوع ايضا الانحصار وعدم الدلالة بل يجوز ان يكون طريق
آخر مثل اطلاقات الشرع ويجوز ان يدل طريق تنزيه النقائص لالتزام عدم ثبوتها
ثبوت نقيضها التي هي نقيضه كما قال المانعون بمثله في السميع والبصير بلا فرق واثبت
الآخرون صفات اخرى منها البقاء واثبته الاشعري بان اتصافه بالبقاء ضروري
ولا معنى للاتصاف الا قيام الصفة بذاته وليس هو الوجود بعينه لان الوجود يوجد بدونه
في مثل الاعراض الآنية والسيالة واحتج النافون لوجود البقاء بان الواجب لو كان باقيا
ببقاء غير ذاته لزم احتياجه في بقائه الى الغير ولزم الدور ايضا لان الذات تحتاج
في وجوده في الزمان الثاني الى صفة بقائه والبقاء ايضا محتاج الى وجود الذات في الزمان
الثاني ايضا لضرورة احتياج الصفة الى وجود الذات القائمة هي بها في جميع اوقات
قيامها بها اقول احتياج الذات الى البقاء على تقدير وجود البقاء غير لازم فان الذات
مقتضية لوجوده مطلقا بحيث يمتنع انفكاك الوجود عنها ويلزم من ذلك عروض صفة
البقاء لها متاخرا عن رتبة الذات وعن رتبة الوجود فاللازم ليس الا احتياج اتصاف
الذات بالبقاء الى البقاء لضرورة احتياج النسبة الى المنتسبين لا احتياج الذات
في وجوده الى البقاء العارض له بايجابه فلا دور ولا استحالة فتامل واضعف ما يحتج به
النافي على المثبت انه لو كان البقاء موجودا لكان متصفا بالبقاء لانه على تقدير وجوده
لا يفنى لاستلزام فنائه فناء الذات والكلام في بقاء البقاء كالكلام فيه فيكون له

فيكون له بقاء ايضا وهلم جرا فيلزم التسلسل اذ لا يجوز ان يقال ان بقاء البقاء نفس وجوده
في الخارج واتصاف البقاء به اتصاف عقلي ولا ان يقال ان البقاء باق ببقاء هو
عينه لان اتصاف بعض الباقيات بالبقاء في الخارج وبعضها في العقل وبعضها
بالبقاء الزائد وبعضها بالبقاء الذي هو نفس الباقي فرق بلا فارق وترجيح بلا
مرجح وما قيل من ان البقاء الوجود في الزمان الثاني فلا يتصور زيادته على الوجود
فمدفوع بان البقاء استمرار الوجود ومغايرة مفهوم الاستمرار للوجود بين بلا بيان
ومنها التكوين اثبته الشيخ ابو منصور الماتريدي واتباعه ونقلوا اثباته عن القدماء
الذين كانوا قبل الشيخ الاشعري وعمدة ما احتجوا به عليه انه مكون للاشياء بالادلة
العقلية والنقلية وليس معنى للمكون الا المتصف بالتكوين والصفة غير الموصوف
فهو صفة موجودة زائدة على الذات قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو يتنوع
بتنوع متعلقاته فمن حيث تعلقه بالمخلوق تخليق وبالمرزوق ترزيق وبالصور
تصوير وبالحيوة احياء وبالموت اماتة فيكون تعدده وتنوعه اعتباريا ولعل
ما ذكره الامام ههنا من قوله فالتخليق والانشاء والابداع والصنع كلها راجعة
الى التكوين ويغايرها بملاحظة نوع اعتبار في معنى التكوين كما اشرنا اليه والا فما
نقل عن احد اثبات صفة غير التكوين في هذه المعاني ومن حججهم على ثبوت التكوين
انه تعالى تمدح في الازل بانه الخالق البارئ المصور ولو لم يثبت التكوين في الازل
لكان كذبا وتمدحا بما ليس فيه وايضا هو صفة كمال يجب اتصاف البارئ تعالى به
ازلا وابدا والا لجاز اتصافه بنقيضه التي هي نقيصة والجواب عن الجميع ان اللازم
بما ذكر ليس الا اتصاف البارئ بالتكوين وليس من ضرورته وجود التكوين
في الخارج لم لا يجوز ان يكون صفة نسبية يكون الاتصاف بها عقليا لا خارجيا كسائر
المفهومات النسبية وان اريد بالتكوين الصفة الثبوتية التي هي مبدأ الاضافة

فلا نسلم ان هناك صفة كذلك غير القدرة ولا دليل على ثبوت صفة غير القدرة يكون
مبدأ للاضافة التي هي الاخراج من العدم الى الوجود ولمثبتي التكوين ان يقولوا القدرة
لا يجب بها الفعل والتكوين يجب به الفعل فهو غيرها نعم اذا انضم الارادة الى القدرة
يجب الفعل ولعل الامام رضي الله عنه اثبت هذه الاسماء اتباعا لظواهر النصوص
الدالة على ثبوتها مع سلامتها عن المعارضات الدالة على نفيها وهكذا ينبغي
ان يكون الاعتقاد والانقياد للآيات المنزلة لارشاد العباد او اراد اثبات
الاتصاف بالاسماء والصفات سواء كان الاتصاف في الخارج لثبوت الصفات
فيه او في العقل ومن الصفات التي اختلف في ثبوتها القدم اثبته ابو سعيد من الاشاعرة
والكلام فيه قريب من الكلام في البقاء ومنها الاستواء بدلالة قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وعن الشيخ انه صفة زائدة مغايرة للصفات السابقة وان لم نعلم
حقيقتها مع انا نعلم ان حقيقتها ليس الاستواء الجسماني الدال عليه لفظ الاستواء
دلالة وضعية اولية وقال الاكثرون هو الاستيلاء فيؤول الى القدرة كما قال قائلهم
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق وقيل هو القصد مثل قوله تعالى
ثم استوى الى السماء فيؤول الى الارادة لكن تعدية الاستواء بعلى يأبى عن معنى القصد
واعترض على المعنى الاول بان الاستيلاء اشعر بسبق المغالبة والمقاومة وهما مستحيلان
في حقه تعالى وايضا استيلاؤه عام على الكل فما وجه تخصيص استيلائه على العرش
والجواب ان اشعار الاستيلاء بالمغالبة والمقاومة ليس اظهر من اشعار لفظ
الغالب في قوله تعالى والله غالب على امره والتخصيص لكون استيلائه على غير
العرش مستنبطا من استيلائه على العرش فخص بالذكر بطريق الاولى ومنها الوجه
واليد دل عليهما قوله تعالى ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم فهما صفتان ثابتتان
لله تعالى الا ان الصوارف العقلية صرفهما عن ظاهريهما وقال الاكثرون ان الوجه

قدم
استوا

ومن الصفات التي اختلف في ثبوتها

وجه

ان الوجه عبارة عن الذات واليد عن القدرة ومنها العينان قال الله تعالى تجري باعيننا
ولتصنع على عيني ومنها الجنب قال الله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقال
الشيخ انها صفات زائدة وقال الآخرون المراد من العين البصر ومن الجنب الامر
ومعنى في جنب الله في امر الله ومنها القدم وفي الحديث فيضع الجبار قدمه في النار
فتقول قط قط وفي رواية حتى يضع رب العزة فيها قدمه ومنها الاصبع قال
عليه الصلوة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ومنها
اليمين قال تعالى والسماوات مطويات بيمينه وكلها عند علماء الاشاعرة صفات ثبوتية
لا هو مثل صفات المخلوقين ولا المراد منها الجوارح كما يفهم من ظواهر الالفاظ
لان الادلة القطعية دلت دلالة قاطعة بتجرده وتعاليه عن الجسمية وعن الاحوال
الجسمانية فلا بد من الاعتقاد بثبوتها وان لم يعلم حقائقها وماهياتها ولعل الاشارة
بالقدم الالهي الى نوع من التخليق يخلق به الله خلقا آخر آخر الخلق فيملؤ بهما ما خلا
من جهنم ولقد ورد في الاثر ان الله تعالى خلق الجنة والنار وهيأ في كل منهما
موضعا لكل احد من الثقلين ثم اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار يبقى
من كل منهما المواضع المهيأة للفريق الآخر خاليا فيورث اهل الجنة مواضع اهل النار
في الجنة تكرما منه اليهم وذلك هو جنة الوراثة المشار اليها في القرآن بقوله تعالى
تلك الجنة التي نورث من عبادنا واما مواضع اهل الجنة في النار فلكون ايراثها اهل
النار مخالفا للكرم الالهي يخلق الله خلقا آخر على مزاج لا يتعذب من النار بل يتنعم بها
فيملؤ بها المواضع الخالية من النار فلمناسبة ذلك الخلق القدم من حيث كونه
في المرتبة الاخيرة من الخلق كالقدم من البدن عبر عن خلقها بالقدم قال رضي الله عنه
لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه كرره توكيدا وتمهيدا لما بعده من قوله رضي الله عنه
لم تحدث له صفة ولا اسم وان كان يفهم عدم حدوث صفة واسم له تعالى من كونه ازليا

عينان
جنب
قدم
اصبع
يمين

لعل الاشارة بالقدم الالهي الى نوع التخليق

بصفاته واسمائه الذاتية والفعلية لكن لكون القضية الاولى مجملة في صورة المهملة
اردفها بالتفصيل والسلب الكلي عن حدوث صفة ما واسم ما لان المقام مقام
تعليم العقائد الدينية للخواص والعوام فيقتضي التوكيد بالتكرير وبالتفصيل
بعد الاجمال وبالتصريح بعد التعريض ثم معنى قوله لم يحدث له صفة اي صفة موجودة
ولا اسم موجود فان الحدوث في اصطلاح القوم عبارة عن الوجود بعد العدم
واما المفهومات الغير الموجودة الثابتة في نفس الامر ثبوتا عقليا بعد ما لم يثبت
فيعبر عنها بالتجدد وعن ثبوتها بعد ما لم يثبت بالتجدد وهي ثلثة اقسام الاول
الاحوال مثل العالمية والقادرية وجوز ابو الحسين تجددها في ذات الله تعالى ومنعه
غيره الثاني الاضافات والنسب لكونه مع طفولية زيد ثم مع شبابه ثم مع شيخوخته
ثم مع هرمه وتجدد هذا القسم فيه اتفاقي الجواز الثالث السلوب فما كان منها
سلب شيء مستحيل في حقه فدوامه واجب وتجدده ممتنع وما ليس كذلك
فجائز التجدد واما الحوادث الموجودة بعد العدم فما جوز قيامها بذات الله
وحلولها فيه الا المجوس والكرامية واستدل المانعون بوجوه احدها انه لو جاز
قيام الحادث بذاته تعالى لجاز في الازل والا لكان القيام ممتنعا في الازل
ثم يجوز فيما لا يزال وهو الانقلاب المحال المستلزم لانفكاك لازم الذات عنها
فاذا كان جميع اجزاء الازل ظرفا لجواز القيام يجوز ان يكون جميع اجزاء الازل ظرفا
للقيام نفسه لانه بعد ما جاز القيام بحسب الذات والحادث ولا فرق
بين اجزاء الزمان حتى يقتضي بعضه امتناع وقوع القيام فيه فيجوز ان يكون
كل جزء يكون ظرفا لجواز القيام ظرفا للقيام نفسه فان طرء الامتناع على
ان يكون بعض الاجزاء ظرفا للقيام فهو يكون لامر مغاير للذات والحادث واجزاء
الزمان فهو امتناع بالغير وغير مناف للامكان الذاتي فيلزم امكان ازلية الحادث

الحدوث في اصطلاح القوم عبارة عن الوجود بعد العدم

الحادث وهو باطل لان المنافاة بين الازلية والحدوث ظاهرة وعلى ما قررنا لا يرد على هذا
الوجه لا يرد ما اورد من ان اللازم ليس الا ازلية الامكان وهو لا يستلزم امكان الازلية
لكن يرد على هذا الوجه انه ان اريد بلزوم جواز ازلية الحادث ازليته مع وصف حدوثه
فظاهر انه ليس بلازم من الدليل المذكور وان اريد جواز ازليته بحسب ذاته فظاهر
انه لا استحالة فيه بل المحال جواز ازلية الحادث مع وصف حدوثه وقرر صاحب المواقف
هذا الوجه بانه لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا والا لزم الانقلاب واذا كانت
القابلية للاتصاف بالحادث ازلية يلزم ازلية الحادث لان القابلية نسبة لا تتحقق
بدون المنتسبين فرد عليه بعد ورود ما ورد على تقريرنا ان النسبة انما تحتاج في تحققه
الى ذات المنسوب لا الى وجوده الخارجي حتى يلزم ازلية الحادث ومن العجب منه انه اجاب
عن هذا الوجه بان اللازم هو ازلية الصحة والمحال هو صحة الازلية فاين احدهما من الاخر
ومعلوم ان التقرير المذكور لا يتوقف تامه على لزوم صحة الازلية بل يتم بلزوم ازلية الصحة
لاستلزام تحقق النسبة تحقق المنتسبين على ما قال ويرد على تقريره ايضا ان امكان
صدور جميع الممكنات عن الله ازلية عند المستدل ايضا فيلزم المحذور المذكور البتة
الوجه الثاني ان الحادث الذي فرض اتصاف الواجب به ان كان نقصا امتنع اتصافه به
وان كان كمالا يلزم خلو الواجب عن ذلك الكمال قبل حدوثه وهو محال يرد عليه انه يجوز ان يكون
الكمال امرا كليا يتحقق في ضمن افراده ولا يقبل كل فرد منه البقاء فيتعاقب الافراد
ويكون كل سابق معدا للاحق ويتصف الواجب في ضمن كل فرد بالكمال المطلق فلا يلزم
خلوه عن الكمال المطلق في وقت ما اصلا ويكفي بقاء كل كمال موجبا لخلوه عن الكمالات
الغير المتناهية فلم يجب ان الاتصاف بالكمالات الغير المتناهية على الاتصاف بالكمال الواحد
ولا استلزام الاتصاف بالواحد الحرمان عن الاتصاف بالكمالات لا يكون الكمال التام والخلو
عن الكمال الواحد في المدة التي قبل حدوث ذلك الواحد اقول ويرد ايضا على هذا الوجه

انه يجوز ان لا يكون الحادث الذي فرض اتصاف الواجب به نقصا ولا كمالا بل يستوي وجوده
وعدمه وسبق اتصاف الباري به بسبب ما لا بد لنفي ذلك من دليل الوجه الثالث ان قيام
الحادث يوجب تأثره عن غيره وهو عليه محال ويرد عليه انه ان اريد بتأثره عن غيره حصول
الصفة له بعد ما لم يكن فلا نسلم استحالته وكيف وهو عين المدعي وان اريد به ان ذلك الحادث
لا بد ان يكون له سبب غير الذات فلا نسلم لزومه لم لا يجوز ان يصدر عن الذات
اما بالاختيار او بالايجاب ويكون سبب تأخره الى وقت حدوثه تلاحق الحوادث المعدة
بعضها لبعض الوجه الرابع ان حدوث الصفة في ذاته يستلزم سبق ضده عليه وضده
ايضا حادث لانه لو كان ازليا لكان ابديا فلما لم يكن ابديا لم يكن ازليا ايضا وذلك الضد
ايضا مسبوق بضد اما عين الضد الاول او غيره فالذات لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فيلزم حدوث الواجب سبحانه واورد عليه منع لزوم ضد لكل صفة وعلى تقدير
لزومه لزوم سبقها عليها ومنع لزوم حدوث ما لا يخلو عن الحوادث لان دليلهم عليه لزوم
ازلية الحادث وهو ممنوع بل اللازم ازلية القدر المشترك بين تلك الحوادث لا ازلية واحد
معين منها فان الازل ليس عبارة عن جزء معين من الزمان حتى يقال ما يكون ذلك
الجزء ظرفا لوجوده من تلك الحوادث يكون ازليا بل الازل عبارة عن زمان ممتد غير
متناه وغير منقطع في جانب الاولية فكل حادث اخذناه فقبله حادث آخر فكان لا ابتداء
للازمنة في ذلك الجانب لا انقطاع للحوادث ايضا هذا واذ قد سمعت الادلة والايرادات
الموردة عليها فاعلم ان تلك الايرادات اكثرها اوهام ينخدع بها الافهام القاصرة
والقلوب القاسية ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور والحق ان الكمال التام والغنى
المطلق لا شبهة في انهما لا يتحققان الا بكون الكامل ازليا بالذات والصفات بحيث
يكون كمالاتها بالفعل ولا تحتاج في اتصافها بالكمال الى حوادث غير متناهية لا بأن يكون
ازلا وابدا في الاستكمال والخروج من النقص الى الكمال بتوسط الحوادث التي يلحق

يلحق وجود كل منها زوال ومع ذلك لا يتيسر له اصلا بالفعل كمال ولا ينزع قطعا
عن الطلب والاستكمال فاذا لم يتيسر الكمال المطلق والغنى له سبحانه وكان واجب
الوجود الموجد لكل موجود متصفا بالنقص فاين الكمال فهو تصور باطل وفرض محال
واحتجت المخالف بحدوث الخلق والتكلم والسمع والبصر بحدوث المخلوق والكلام والمسموع
والمبصر والجواب ما اشير اليه مرارا من ان الحادث في المذكورات ليس الا التعلقات والاضافات
لا الصفات الثبوتية والكمالات الحقيقية واحتج ايضا بانه لا جائز ان يكون لوصف القدم
مدخل في صحة اتصاف الباري بالصفة الموجودة لان القدم امر سلبي وهو عدم المسبوقية
بالعدم والسلب لا يكون سببا للوجود فتعين ان يكون السبب لصحة اتصاف الصفة الحقيقية
فقط وذلك المعنى مشترك بين الصفات القديمة والحادثة فيصح الاتصاف بالحادثة
ايضا لوجود السبب قلنا السبب لصحة الاتصاف ليس الا خصوصية الصفة وهو ليس بعام
حتى يعم صحة الاتصاف مع انه يجوز ان يكون الحدوث مانعا لصحة الاتصاف ويكون القدم
لصحة الاتصاف من قبيل عدم المانع ثم فصل الامام هذا الاجمال واورد جزئيات
لتلك الكلية بطريق المثال وقال رضي الله عنه لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل
وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله
والفعل صفة في الازل يعني لم يزل من ان يكون عالما بعلم هو زائد على ذاته لا كما تقوله الفلاسفة
والمعتزلة من انه عالم بذاته لا بامر زائد عليه والعلم صفة موجودة ثابتة في الازل لا انه يكون اضافة محضة
غير موجودة ثم بين انه تعالى هو الفاعل لا فاعل غيره وكل الاشياء حوادث مفعول له بفعله الازلي
لا كما زعمت الفلاسفة من ان ما فعله ازلي ايضا وهو العقل الاول وحده وسائر الاشياء
بعضها ازلي وبعضها حادث وكلها مستند الى العقول بقوله رضي الله عنه والفاعل هو
الله تعالى وفعله صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله غير مخلوق والعالم بجميع
اجزائه مفعول لله لما بينا في مسئلة القدر فهو مخلوق اي موجود بتأثير قدرة الله وارادة

وفعله الثابت كلها في الازل كما بينا ان الله تعالى فاعل بالاختيار والمخلوق عندهم محدث
اي مسبوق بالعدم فالعالم كله افلاك وعناصر وما تركب منهما محدث وما خالف فيه
الا الفلاسفة لكن القدماء منهم قالوا بقدم الذوات مطلقا وحدوث الصور والمتأخرون
مثل ارسطو ومن تابعه قالوا بقدم العقول المجردة باشخاصها وقدم الافلاك بموادها وصورها
الشخصية والعناصر وما تركب منها بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية
بجنسها وجالينوس قال بالتوقف وعدم القطع بالحدوث حتى حكي عنه انه قال لبعض
تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث ولما كفى عنا ارسطو ومتابعوه
مؤنة ابطال مذهب قدماء الفلاسفة اكتفينا بابطال قول ارسطو وادلته وهي اربعة
الاول انه لو كان العالم حادثا لكان حدوثه لحدوث علته التامة او لحدوث جزء من علته
اذ لو كان علته التامة قديمة وهو حادث لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال لاستلزامه
ترجح وقت الحدوث من بين الاوقات الموجودة فيه العلة التامة بلا مرجح وحدوث العلة
كذلك يكون لحدوث علته وكذا الحال في تلك العلة وهلم جرا حتى يلزم التسلسل المحال
اجيب بان الارادة من شانها الترجيح بين الامور المتساوية بلا احتياج في نفسها
الى مرجح آخر فيكون حدوث العالم مستندا اليه بلا لزوم محال اصلا وان سلم احتياجها الى مرجح
آخر فيجوز ان يكون له تعلقات مترتبة غير متناهية كل سابق منها مرجح للاحق ولا يمتنع
مثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا في الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج ويجوز
ان يكون تعلقات الارادة بعضها معدا للبعض فلا يكون جميعها مجتمعة في الوجود وجريان
برهان التطبيق انما هو في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود والحق في الجواب ما حققناه
في بحث القدرة من كون الداعي المرجح لتعلق ارادة الله بحدوث العالم اقتضاء عظم شانه
تفرده بالقدم وايجاده للعالم من كتم العدم وكون المخصص لوقت الحدوث كونها اول
جزء من الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك الاعظم فيكون اختصاص وجود الفلك الاعظم به

الحكما قالوا بقدم الذوات وحدوث الصور

الاول من ادلتهم على قدم العالم

الاعظم به لاقتضاء الفلك حركته واقتضاء حركته بمقدارها ثم يترتب الافلاك والعناصر
في الازمنة اللاحقة بحسب القرب والمناسبة في الطبع للفلك الاعظم ولا زمان اصلا
قبل وجود الفلك الاعظم حتى يقال ان الفلك لم يوجد في تلك الازمنة السابقة ولم تاخر
وجوده الى الوقت المعلوم وعورض دليلهم هذا بالحوادث المشاهد حدوثها فانها لا بد من استنادها
الى حادث آخر على ما قيل وذلك الحادث الى حادث آخر وهلم جرا حتى يتسلسل واجابوا
عن هذه المعارضة بالتزام التسلسل في الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لعدم
دلالة دلائل استحالة التسلسل الا على بطلان تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
لا على بطلان تسلسل الامور المتعاقبة لاحتياج التطبيق بين الجملتين على اجتماع احادهما
في الوجود وكذا كونهما معروضا للعدد المعين في برهان التضايف فان جميع الاحاد
اذا لم يكن مجتمعة في الوجود يحتاج التطبيق والاتصاف بالعدد المعين الى اعتبار المعتبر
كلا من الاحاد فينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يتم التطبيق ولا المعروضية بالعدد المعين
حتى يلزم نقصان احدى الجملتين المطلقتين او المتضايفتين ويرد عليهم جريان هذه البراهين
في المذكورة بحسب حصولها في علوم المبادي العالية مجتمعة مترتبة من حيث كون العلم بالعلل
علة للعلم بالمعلولات عندهم ولما ورد عليهم انه يجوز ان يكون العلل الحادثة لحدوث
العالم ايضا متعاقبة لا مجتمعة كما ذكرتم في الحوادث اليومية اجابوا عنه ايضا بان الحوادث
المتعاقبة لا يجوز ان يكون كل سابق منها مؤثرا في اللاحق والا لزم اجتماع جميعها
في الوجود ولزم التسلسل المحال لان وجود المعلول لا بد ان لا ينفك عن وجود العلة المؤثرة فتعين
ان يكون علية السابق منها للاحق بطريق الاعداد فيكون كل سابق معدا للاحق وتعاقب
المعدات لا بد وان يكون في محل مستعد بعد ذلك المحل كل من تلك المعدات لقبول اللاحق
والافلاك الحوادث متباينة لا مناسبة بينها اذ طريق المناسبة بين الشيئين بعد المؤثرية والمتأثرية
اما حلول احدهما في الآخر او حلولهما في ثالث وقد بينا ان ليس بين الحوادث المفروضة

المتطابقتين

مناسبة التاثير والتاثر ومعلوم انه لا يمكن ان يحل بعضها في بعض والا لزم اجتماعها للزوم اجتماع الحال مع المحل فاذا لم يحل جميعها في محل لزم التباين وعدم المناسبة اصلا بينها فالمحل لتلك الحوادث لا يكون الا من قبيل الاجسام حتى يمكن تعاقب الحوادث المعدة على الدوام فلا يتصور هذا القول على قول من قال بحدوث الاجسام وتلك الحوادث من الحركات الفلكية المتجددة المتعاقبة المتبدلة بسببها اوضاع الفلك المعدة كل وضع سابق منها للوضع اللاحق وبسبب تلك الاوضاع المتبدلة يحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فيفيض عليها من مباديها فالاوضاع المتبدلة الحاصلة من الحركات الدورية الارادية المتجددة المنصرمة بالذات من الواسطة بين عالم التغير وعالم التقرر من المجردات الدائمة الوجود والعقول المتعالية من سبق العدم ولحوقه ولولا ذلك لما امكن ارتباط المتغيرات بالعلل الازلية هذا ما قالوا ويرد عليه منع حصر طريق الاعداد في حلول الاشياء المعدة بعضها بعضا في محل واحد لم لا يجوز ان يكون بعض الاشياء معدا للبعض بحسب الذات من غير اعتبار الحلول كما في التاثير فان عدم جواز ذلك ليس له من دليل ولو سلم انحصار طريق الاعداد فيما ذكر لم لا يجوز ان يتعاقب على واحد من المبادي المجردة صفات غير متناهية في طريق المبدأ كالارادات المترتبة المتعلقة كل سابق لحدوث لاحق منها وينتهي من الطرف الآخر الى حدوث العالم الجسماني ولا يكون من الجسمانيات شيء ما ازليا اصلا وما قيل من ان القصود الجزئية لا يتصور الا بالادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا يمكن الا بالالات الجسمانية فلا يتصور القصود الجزئية التي لا يمكن حدوث الاشياء المتعينة المتشخصة عن المبدأ المختار الا بها بلا جسم فيلزم قدم الاجسام فممنوع ايضا بل يكفي تعين كل واحد من القصود بحيث ينحصر في شخص واحد في الخارج وان لم يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة

لان المجرد لا يقبل التغير والتجدد فيلزم قدم شيء من الاجسام حه

الشركة فيه ثم على تقدير تمام هذا الدليل فانما يدل على قدم جسم ما لا على قدم جميع الافلاك بموادها وصورها والعناصر بموادها على ما استدلوا بهذا الدليل على جميعها الثاني من ادلتهم على قدم العالم انه لا شك ان بعض الاشياء متقدم على البعض تقدما لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا بد لذلك التقدم والتاخر من معروض بالذات منصرم ومتجدد غير قار يعرض لاجزائه التقدم والتاخر بالذات ولغيرها بالعرض باعتبار مقارنته بها حتى يكون الشيء المقارن بجزئه المتقدم متقدما وبجزئه المتاخر متاخرا وذلك الامر المنصرم المتجدد بالذات لا جائز ان يكون جوهرا او عرضا قارا لانتفاء هذه الحالة فيهما فهو عرض غير قار فهو الزمان وليس الا مقدار حركات مستمرة والحركة لا بد لها من متحرك فذلك المتحرك قديم لئلا يلزم انقطاع الزمان المستلزم وجود التقدم والمتقدم على تقدير عدمها وهو المطلوب وبتقرير آخر من البين ان بين حركة الشمس من مشرقها الى مغربها مثلا مقدارا امتداديا يمكن فيه قطع المسافة المعينة بالحركة المعينة وقطع المسافة الطويلة من الاولى بحركة اسرع من الحركة الاولى وبين حركتها من نقطة الاستواء الى غروبها امتداد يمكن قطع مسافة قصيرة من كل واحد من المسافتين بكل من الحركتين فليس كل من الامتدادين لا شيئا محضا لاتصاف الاول بالزيادة والثاني بالنقصان وليس ذات المتحرك لانها موجودة قبل ذلك الامتداد وبعده ولا شيئا من المسافتين والحركتين لانه واحد مع تعدد المسافتين والحركتين فهو امر مغاير لكل ما ذكر مقداري يسع الحركات المتفاوتة قابل للزيادة والنقصان وبتفاوته يتفاوت الحركات الواقعة فيه وهو لا يتفاوت بتفاوت الحركات الواقعة فيه فالتفاوت في الزيادة والنقصان اذا يعرض له بالذات وللحركات بتوسطه وبالعرض فهو مقدار الحركة والمعبر عنه بالزمان والحركة والزمان وان كانا امرين غير قارين بحيث لا يمكن اجتماع جزئين من كل منها معا في الوجود

الثاني من ادلتهم على قدم العالم

ويكون وجود كل جزء لاحق مشروطا بانقضاء جزء سابق لكن من المعلوم المحقق
ان ذلك الامتداد المتخيل من كل منهما ليس وهميا محضا وفرضا مجردا من العقل بل بعد
اخذ كل حركة وتركها امر بسيط متجدد الاضافات والنسب الى اجزاء
المسافة يشهد بوجوده الحس وهو من حيث ذاته امر بسيط مستمر وهو الذي يعبرون
عنه بالحركة بمعنى التوسط ومن حيث تبدل نسبه وتجدد اضافاته الى الحدود المسافة (في بيان ان الحركة بمعنى التوسط ماهي)
يفعل في الخيال امرا ممتدا متصلا غير قار بحيث لو فرض وجوده في الخارج لامتنع اجتماع
جزئين منه في الوجود كما يفعل الشعلة المدارة في الخيال دائرة والقطرة النازلة خطا
مستقيما وذلك الامر الممتد الغير القار هو الذي يعبرون عنه بالحركة بمعنى القطع (في ان الحركة بمعنى القطع ماهي)
ولظهور الامر الممتد المتخيل في بادي الراي جرت عادتهم على ان يقيموه مقام ذلك
الامر البسيط ويبحثوا عن احواله وكذلك الزمان الموجود امر بسيط مطابق للحركة بمعنى
التوسط ويقال له الآن السيال لكنه يتخيل من تجدد ذاته النسبية وتبدلاته الاضافية
امر ممتد متصل وهو الزمان المشهور وهو مقدار الحركة بمعنى القطع فظهر بما ذكرنا ان الحركة
والزمان امران محققان وان كان امتدادهما خياليا ناشيا من تجددات نسبهما
والفلاسفة يقولون الزمان قديم والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا لايجامع فيه (الفلاسفة يقولون الزمان قديم)
السابق مع المسبوق وقد بين ان هذا السبق لايعرض اولا وبالذات الا لاجزاء الزمان
واذا عرض لغيره فبتوسط فسبق عدم الزمان على وجوده يكون بزمان آخر وذلك
الزمان الآخر اما ان يكون قديما او ينتهي الى قديم دفعا للتسلسل فثبت قدم الزمان
وقدم الزمان يستلزم قدم الحركة وقدم الحركة يستلزم قدم المتحرك فيلزم قدم الجسم
وهو مطلوبهم اجيب بانه لانسلم ان عروض السبق الذي لايجامع فيه السابق
مع المسبوق اولا وبالذات ليس الا لاجزاء الزمان ولغيره بالعرض وبتوسطه ومن اين
يلزم ان يكون لمعروض يقتضيه بالذات بحيث يمتنع انفكاكه عنه ولم لايجوز ان يعرض

ان يعرض التقدم تارة للمعروض والتاخر اخرى وقيل عليه القبلية التي لايجامع فيها القبل
مع البعد لايعرض حقيقة الا للامتداد غير قار يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود اذ عدم اجتماع
القبل والبعد اثر امتناع اجتماع الاجزاء فما لا جزء له اصلا وما له اجزاء لكن يمكن اجتماع
اجزائه في الوجود لايعرض له هذا التقدم والتاخر وانما يعرض لما له اجزاء ولاجزائه
امتناع الاجتماع ولبعض اجزائه تقدم على البعض بحسب الذات لا باعتبار امر آخر
حتى يحكم كل عاقل منصف اذا راجع الى وجدانه بان عدم الحادث ليس بمتقدم بحسب ذاته
ومفهومه على وجوده بل المتقدم ليس الا الزمان الذي وقع فيه العدم والمتاخر
ليس الا الزمان الذي وقع فيه الوجود واجيب ايضا بانه سلمنا ان هذا السبق
لايعرض اولا وبالذات الا لاجزاء الزمان لكن لانسلم ان الامتداد الخيالي الذي يعبر عنه
بالزمان يفعله في الخيال امر بسيط موجود في الخارج بحيث يتجدد نسبته واضافته
ولايلزم من فعل امر هذا شانه امتدادا في الخيال كون كل امتداد خيالي حاصلا من مثل
هذا الامر بل يجوز ان يكون الزمان خياليا محضا من غير وجود امر متجدد النسب
في الخارج بهذا الكون لايخفى ان تقدم الاشياء الزمانية بعضها على بعض تقدما زمانيا
ثابت في نفس الامر لا هو مخترع محض وفرض مجرد من الوهم والخيال اللهم الا ان يقال
ما ذكروه من تحقق الحركة بمعنى التوسط في الخارج وارتسام الامر الممتد منه في الخيال
وكذا ارتسام المقدار الممتد الذي يقال له الزمان في الخيال مسلم كله بعد حدوث
العالم واما قبله فلا حركة ولا زمان ولا متقدم ولا متاخر واما تقدم عدم الزمان
على وجوده فليس مفهوما ثابتا في نفس الامر بالفعل الا على معنى انه لو تصور احد
ذلك العدم وفرض وقوعه في الزمان منزلا له منزلة الحوادث الزمانية يحكم بانه مقدم
بالزمان على وجوده والا فلا شيء بالفعل اصلا من السبق والسابق والمسبوق
ولكن الامر بالنسبة الى علم الله وعلوم المبادي العالية مشكل ثم اقول لم لايجوز

ان معروض التقدم والتاخر اولا وبالذات لامور مجردة غير جسمانية مترتبة متعاقبة من ترددها
وجود كل لاحق منها باقتضاء سابق كما ذكرنا في ترتب الارادات او تعلقاتها ويكون
الزمان عبارة عن الامتداد المتخيل من تلك الامور ولا يلزم من قدم الزمان على هذا
قدم العالم الجسماني الثالث من ادلتهم على قدم العالم ان العالم ممكن وجوده في الازل الثالث من ادلتهم على قدم العالم
والا لامتنع ثم اذا وجد يلزم انقلاب الممتنع ممكنا فتاخير الواجب وجوده عن الازل
مع امكانه فيه ترك الجود في افاضة الوجود على القابل له مدد الايتناهي وهو
محال على الجواد المطلق ورد هذا الجواب بان الثابت المعلوم لنا ليس الا ازلية
امكان العالم على ان يكون الازل ظرفا للامكان نفسه ولا يلزم منه امكان ازلية الوجود
على ان يكون الازل ظرفا للوجود والمحال الذي هو ترك الجود من الجواد المطلق
انما لزم من الثاني دون الاول واعترض الفاضل الشريف بان معنى ازلية الامكان ليس
الا استمرار اتصاف الممكن بالامكان في جميع اجزاء الازل ومعنى استمرار الاتصاف
بالامكان ليس الا جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل وجواز الاتصاف
بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل هو بعينه معنى امكان الازلية فالاستلزام بين
ازلية الامكان وامكان الازلية مقرر واورد على هذا الاعتراض الفاضل الشهير
بخواجه زاده انه ليس من ضرورة الامكان جواز الاتصاف بجميع انحاء الوجود بل
يتحقق الامكان باتصاف الممكن في الازل بجواز اتصافه بالوجود فيما لا يزال
مع امتناع وجوده في الازل ففي الاستلزام المذكور اشكال اقول ويرد على هذا الايراد
انه من ضرورة الامكان عدم امتناع ذات الممكن عن الوجود مطلقا مع قطع النظر
عن جميع الاغيار ثم الازل وما لا يزال من اجزاء الزمان واجزاء الزمان كلها متساوية
في عدم اقتضاء وجود موجود وعدم المنع عنه كما لا يخفى فعدم امتناع ذات الممكن
عن الوجود في كل جزء من اجزاء الزمان لازم فهو في الازل لازم وهو امكان الازلية

الازلية فهو لازم لازلية الامكان ولا شك ان هذا وارد على هذا المورد على قواعدهم
ولكن الحق ما حققناه في الجواب عن الدليل الاول من جواز امتناع الازلية بحسب
اقتضاء الحكمة تفرد الواجب بالقدم وسبق وجود الممكن بالعدم وان كان الازلية
بحسب ذات الممكن لازما فلا يكون تاخير الواجب وجود العالم من ترك الجود في شئ
بل اختيارا منه سبحانه لما هو الاوفق للحكمة وهذا محض كمال فاين هو من المحال والرابع الرابع من ادلتهم على قدم العالم
من ادلتهم على قدم العالم ان كل حادث لا بد ان يكون مسبوقا بمادة تكون محلا لاستعداد
المقربة له من الوجود فتلك المادة ان كانت حادثة ايضا تكون مسبوقة باخرى فلا بد
ان ينتهي الى مادة قديمة حتى لا يلزم التسلسل وان كانت المادة قديمة يكون جسم ما
قديما لان الهيولى لا ينفك عن صورة ما البتة والهيولى مع الصورة الحالة فيها جسم
فقدم الجسم لازم وهو المطلوب اما عدم انفكاك الهيولى من الصورة وكون المركب
من الهيولى والصورة جسما فقد ذكرنا طرفا منها فلا يفيد لمن اراد الاطلاع
فليطالع ثمة واما كون كل حادث مسبوقا بمادة ففي اثباته طريقان على ما نقل عنهم احدهما
ان كل حادث ممكن ازلا والا لزم الانقلاب المحال والامكان الثابت ازلا لا بد له
من محل يقوم به لان من المعلوم ان الامكان معنى لا يقوم بذاته لا جائز ان يقوم بذات
الحادث لان ما لم يثبت في نفسه لا يثبت له غيره فالحادث قبل حدوثه لا يصلح
لان يقوم به امكانه ولا جائز ايضا ان يقوم امكان الحادث بمحل منفصل عن الحادث ومباين له
في الوجود وان كان له نوع تعلق به كالفاعلية لان الفاعل وان كان له تعلق التاثير
بمفعوله لكنه مع ذلك التعلق مباين في الوجود للمفعول ومنفصل عنه فلا يصلح لان يكون
محلا لامكان الحادث بل لا بد له من محل يتصل في الوجود للحادث اتصالا تاما بان يكون
محلا لامكان الحادث قبل حدوثه ثم لوجوده عند حدوثه والمحل الذي هذا شانه
ليس الا المادة وثانيهما ان الحادث لا بد له من شرط حادث حتى يتصور حدوثه

اذ لولا ذلك لتقرر له القدم لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة القديمة ولذلك
الشرط من شرط آخر وله من آخر الى غير النهاية ولا يمكن ان يكون تلك الشرائط
من الشرائط التي تجتمع مع المشروط اذ يلزم حينئذ اجتماع امور مترتبة غير متناهية
في الوجود وهو مع انه يستلزم قدم ما فرض حدوثه محال كما مر غير مرة بل لا بد ان يكون
من المعدات التي يكون وجود كل لاحق مشروطا بانقضاء السابق وهذه المعدات
من شأنها ان تقرب المعلول الاخير من الوجود بحيث كلما وجد واحد منها ازداد قرب المعلول
من الوجود فيحصل بحسبها للمعلول استعدادات متفاوتة بالقرب والبعد فهي امور

وهي متفاوتة في الوجود فلا جاز ان يكون تلك الاستعدادات امورا معدودة لامتناع تفاوت المعدومات بالقرب والبعد صح

موجودة غير قائمة بذاته لانها معان غير قائمة بذات الحادث ايضا لان ذات
الحادث معدومة عند وجودها والموجود لا يقوم بالمعدوم ولا بمحل مباين للحادث
ومنفصل عنه في الوجود كما ذكرنا بل بمحل متصل به اتصالا تاما بان يكون محلا للاستعدادات
اولا وللنفس ثانيا فذلك هو المادة لا غير والجواب عدم تسليم تركب الجسم من الهيولى
والصورة ثم عدم تسليم امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لما قد ثبت من بطلان
ادلتهم التي استدلوا بها على هذين ثم عدم تسليم كون كل حادث مسبوقا بمادة بناء
على جواز قيام امكان الحادث بذات الحادث لكون اتصاف الممكن بالامكان اتصافا
عقليا لا خارجيا وعدم توقف الاتصاف العقلي على وجود الموصوف في الخارج كما تقرر
هذان الحكمان في موضعيهما وكذا حال الاستعدادات التي بنوا عليها طريقهم الثاني فانه
لا قاطع بكونها امورا موجودة في الخارج بل يكفي ان يكون حالات اعتبارية ثابتة للحادث
في العقل مع انه يجوز ان يكون تلك المعدات امورا موجودة قائمة بانفسها ويكون
اعدادكل سابق منها للاحق باعتبار مناسبة خاصة بينهما غير الاشتراك في المحل
مثل المناسبة بين الفاعل والمفعول واذ قد سمعت ادلة القدم وعرفت وجود
الخلل التي فيها فاستمع الآن ادلة الحدوث فاعلم ان التعويل في ذلك على الادلة السمعية

السمعية من الكتاب والسنة واطباق الامة بل اطباق الامم كلها من لدن آدم عليه السلام
الى يومنا هذا ولذلك تحقق الاعتقاد لحدوث العالم بضرورات الدين وكفر جاحده
واما العقليات المنقولة في هذا الباب فلا يخلو عن ضعف وخلل ايضا منها
ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث لما انه لا يخلو عن الشكل والكون والوضع وسائر
ما يتميز به عن اغياره من الاعراض وكل عرض حادث لانه لا يبقى زمانين وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لان قدمه يستلزم قدم الحادث لان حصوله في الازل
مع عدم خلوه عن الحادث يستلزم حصول الحادث في الازل ويرد عليه منع عدم
بقاء العرض زمانين اذ لا دليل يعتد به لهم عليه مع ان البقاء محسوس ومنع قولهم
حصول الحادث في الازل مع عدم خلوه عن الحوادث يستلزم حصول الحادث
في الازل وانما يستلزم ذلك لو كان الازل جزءا معينا وحصل فيه ما لا يخلو عن الحوادث
وليس كذلك بل الازل عبارة عن ازمنة غير متناهية لا اول لها فيجوز ان يكون
ما لا يخلو عن الحوادث حاصلا في تلك الازمنة بحيث لا يوجد لوجوده اول اصلا لاختلاف
كل واحد من الحوادث التي تحل فيه فانه لا يوجد حادث منها الا وقبله حادث آخر
فليس شيء من تلك الحوادث ازليا مع كونها نوعها او جنسها ومحلها ازليا ومنها
ان كل جسم لا بد له من كون ما في حيز ما البتة فان كان قديما فاما ان يوجد له كون قديم
او يوجد قبل كل كون له كون آخر اذ لولا ذاك ولا هذا لزم خلو الجسم عن الكون
والقسمان باطلان وكذا المقسم اما بطلان القسم الاول فلان الكون الواحد القديم
لا بد ان يكون سكونا اذ الحركة اكوان متعددة والسكون لا يجوز قدمه لان القديم
يمتنع عدمه والسكون جائز عدمه اما ان القديم يمتنع عدمه فلان القديم
اما واجب بذاته واما مستند الى الواجب الموجب بالذات او بواسطة شرط
قديم لان القديم لا يصلح اثرا للمختار ومن المعلوم ان الواجب وما يستند اليه

بالذات بطريق الايجاب يمتنع عدمه بني ما يستند اليه بواسطة الشرط القديم
وننقل الكلام الى ذلك الشرط حتى ينتهي الى شرط يستند بالذات الى الواجب دفعا الموجب م
للتسلسل فيمتنع عدمه وعدم ما يستند الى الواجب الموجب بوساطته وكذا ما
يستند بوساطة ذلك الواسطة وكذا الى ان يشمل هذا الحكم جميع الشرائط والمشروطات
فثبت ان ما يستند الى الواجب الموجب بالذات او بالواسطة يمتنع عدمه وقد سبق
ان القديم ينحصر في الواجب وفيما يستند اليه بطريق الايجاب بالذات او بالواسطة وكل
من هذه يمتنع عدمه فالقديم يمتنع عدمه واما ان السكون يمتنع عدمه فلان الاجسام ٧ جايز ج
متساوية في الماهية فجواز الحركة على بعضها كما يعرف بالمشاهدة دليل على جوازها
على سائرها وايضا الاجسام اما بسائط او مركبة منها ويجوز على البسائط مستقلة
كانت او متضمنة في ضمن المركبات ان يماس ما ليس له بمماس وان يماس يسار ما
هو مماس بيمينه وبالعكس وكل ذلك لا يمكن الا بالحركة وايضا القادر المختار
في قدرته ان يحرك كل ساكن واما بطلان القسم الثاني فبالبراهين الدالة على
بطلان التسلسل مثل برهان التطبيق والتضايف ويرد عليه منع المقدمة القائلة
بان القديم لا يصلح اثرا للقادر المختار بناء على جواز صدور القديم عن المختار اذ ليس
من ضرورة علية الاختيار تقدمه بالزمان على المختار بل اللازم ليس الا التقدم
الطبيعي وهو لا يوجب حدوث الاثر ومنع تساوي الاجسام في الماهية ومنع استلزام
الاشتراك في البساطة جواز التماس المذكور بناء على جواز التخالف في الاحكام للتخالف
في الماهية ومنع كون تحريك كل ساكن في قدرة القادر المختار بناء على جواز
عدم قبول بعض الساكن الحركة وامتناعه عنها بحسب الذات ومنع بطلان
جواز مسبوقية كل كون بكون آخر بناء على توقف جريان براهين التسلسل
على الاجتماع في الوجود وعدم جريانها في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود ومنها انه

ومنها انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بطل بقسميه وكذا المقدم
اما بطلان القسم الثاني فلما بيناه آنفا واما بطلان القسم الاول فلثبوت حدوث
الحركة بوجوه الاول ان ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير وماهية الازلية عدمها وبينهما
منافاة ظاهرة والثاني ان حدوث كل جزئي من مطلق الحركة يستلزم حدوث
المطلق اذ لا وجود للمطلق الا في ضمن المقيد والثالث ان كل حركة مسبوقة بعدم
ازلي فلو كان شيء من الحركات ازليا يلزم اجتماع وجود شيء وعدمه في الازل
والرابع اجراء براهين التسلسل وكل من ذلك الوجوه مبني على كون الحركة عبارة
عن الامر المتصل المتخيل الذي يعبر عنه بالحركة بمعنى القطع وليس الامر كذلك بل
الحركة هي الامر البسيط المعبر عنه بالحركة بمعنى التوسط وقد عرفت انه امر بسيط
موجود لا جزء له ولا جزئي ويجوز ان يكون مستمرا ازلا ولا يكون مسبوقا بعدم
ازلي وليس ماهيته عبارة عن المسبوقية بالغير وليس وجوده في ضمن المقيدات
والتسلسل يلزم لانه لا تعدد فيه وليس التعدد والتجدد الا في النسب والاضافات
الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج مع ان بعض هذه الوجوه مبني على كون الازل
وقتا محدودا او جزءا معينا من الزمان يجتمع فيه اعدام الحركات فاذا حصل فيه
شيء من الحركات يلزم اجتماع النقيضين لكن قد مر مرارا ان الازل ليس كذلك
وكذا لزوم حدوث المطلق من حدوث المقيدات ليس بتام كما لا يخفى واعلم ان ما
استدلوا به على حدوث السكون ان تم يدل على حدوث الحركة ايضا لكن قد عرفت عدم
تماميتها ومن ادلة الحدوث ان كل جسم مركب اما من اجزاء لا تتجزى او الهيولى
والصورة وكل مركب ممكن وكل موجود وكل موجد مخرج من العدم الى الوجود فهو
محدث ولا يخفى ما فيه فتامل ولا نحوجنا الى التطويل ثم ان لهم في اثبات هذا المطلب
وجوها آخر لكنه لا تغاير الوجوه المذكورة الا بنوع تقدير وتغيير تعبير ولذلك وكل ممكن موجود ح

اكتفينا بذكر هذه وقد تبيّن مما قررناه لك انّ العقل ليس له استبداد في الوقوف على
حقيقة الحال الّا ان يكون له استمداد من النقل فكمال المعرفة الحاصلة من امثال هذه
الادلّة العلم بالعجز والقصور وبانّ من لم يجعل الله له نورًا فما له من نور وبانا
لا نزداد الّا تحيّرًا كلما فصّلنا تفصيلًا وانّا ما اوتينا من العلم الّا قليلًا فليس لنا طريق
الى العلم الّا باعلام العليم سبحانك لا علم لنا الّا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ثم انّ
بعض الدلايل التي استدلّوا بها على قدم العالم يستدلّون بها ايضًا على ابديّة العالم
بنوع تغيّر في التقرير والاجوبة المذكورة هناك اجوبة ههنا ايضًا تقرير الاول انه قد
ثبت كما ذكر انّ العالم ليست له من علّة حادثة بل علّته التامة بجميع اجزايه قديمة والقديم
لا يزول فلا يزول معلوله ايضًا وتقرير الثاني انه لو انعدم العالم انعدم الزمان
الذي هو مقدار حركة الجسم المتحرّك فيتصف عدم الزمان بالبعديّة الزمانية بالنسبة
الى وجوده فيلزم للزمان زمان وتقرير الثالث انّ انعدام الزمان يستلزم
ترك الجود من فياض الوجود وتقرير الرابع ان العالم وان زال وجوده لا يزول امكانه
والّا يلزم الانقلاب فلا بدّ للامكان من حامل لا جايز ان يكون ذاته حاملًا لامكانه في حالة عدمه
بل الحامل له ليس الّا الهيولى والهيولى لا يخلو عن الصورة والصورة مع الهيولى جسم
فيلزم وجود الجسم على تقدير عدمه ونقل عن جالينوس ان العالم ابدي الوجود
والّا لكانت الشمس قابلة للذبول اذ طريق الزوال هو الذبول ولو كانت قابلة
للذبول لظهر فيها اثر من الذبول في المدد المتطاولة التي رصدها الارصاديون فيها
لكن تحقق بالارصاد المتتالية منذ مدد مديدة ودهور طويلة انها ما تغيّرت عن
مقدارها التي كانت عليها والجواب منع انحصار طريق الزوال في الذبول ومنع
لزوم ظهور اثر الذبول في المدد المذكورة على تقدير قابليتها للذبول بناء على انّ
القابليّة للذبول لا يستلزم تحققه شيئًا فشيئًا في كلّ زمان بل يجوز ان يكون في سنّ

بيان الاجوبة عن ادلة ابدية العالم

سنّ دون سنّ كذبول بدن الحيوان يكون في سنّ الهرم دون الشباب ويجوز
ان يتحقق فيها شيء من الذبول لكن لا يحسّ بها لغاية قلّتها ثم صرّح الامام بانّ الازليّة
تنافي المحدثيّة والمخلوقيّة من جهة انّ الازليّة عدم الاوليّة للوجود او عدم المسبوقيّة
بالعدم والمحدثيّة كون الشيء مخرجًا من العدم الى الوجود والمخلوقيّة يرادفها او يلازمها
فقال رضي الله عنه وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال انها محدثة او
مخلوقة او وقف فيها او شكّ فيها فهو كافر بالله تعالى اما كونها غير محدثة ولا مخلوقة
فلما ثبت من ازليّتها وظهور التنافي بين الازليّة والمحدثيّة كما ذكرنا واما كون القايل
بالحدوث والخلق والواقف اي الذي يتوقف في انها ازليّة او محدثة ولا يحكم بشيء
منهما والشاكّ اي الذي يتردّد في انها ازليّة او محدثة كافرًا فلقولهم بخلوّ الواجب
عن الكمالات واتصافها بنقايضها التي هي نقايص او بجوازها ولتكذيبهم
النصوص الدالة على ازليّة الصفات من الكتاب والسنة ولمخالفتهم الاجماع
المنعقد على ازليّتها في عصر الصحابة والفرق بين الوقف والشكّ انّ الوقف عام
يتناول الشكّ والظنّ والوهم وما صدر عن عناد مع اليقين بالازليّة او انّ
الشكّ هو التردّد الواقع في النفس سواء كان في مرتبة تساوي الطرفين او غلبة
احدهما والوقف هو القول في الظاهر بالتوقف وعدم العلم قال رضي الله والقرآن كلام
الله تعالى اي الكلام النفسي لا الحسي المركب من الحروف والاصوات الذي عرفوه بما بين
دفتي المصاحف واستنبطوا منها الاحكام الشرعية في المصاحف مكتوب بالنقوش
الموضوعة للدلالة على الفاظه وفي القلوب محفوظ بصور الكلمات والحروف المرتسمة
في الخيال الدالة عليه وعلى الالسن مقروء بالفاظه لا بذاته وعلى النبي منزل بالآيات
والسور الحادثة بتعلقاته بواسطة الملك وتلاوته عليه وقد روي انّ الله تعالى
انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزل منها

الفرق بين الوقف والشك

ببان جبرائل الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح لفظنا بالقران
مخلوق فانه اصوات مكيفة بكيفية الحروف نشاهد حدوثه بعد ما لم يكن وكل حادث
فهو مخلوق لله تعالى وكتابتنا له مخلوق وقراءتنا بالقران مخلوق والقران غير مخلوق المراد
من الكتابة والقراءة الفعلان الصادران عن الكاتب والقاري اذ لو كانا بمعنى المقروء
والمكتوب لم يكن بين قوله وقراءتنا وبين قوله ولفظنا بالقران فرق ويلزم استدراك
احدهما والمقصود ان كلام الله قديم ثابت ازلاً وموصوفه ازلية قايمة بذاته تعالى
فليس هو الا الكلام النفسي واما اتصاف القران بصفات المحدثات مثل كتابتنا
وقراءتنا له فليس المراد من القران الموصوف بامثال هذه الصفات القديمة القايمة
بذات الله تعالى بل المراد به الكلام المركب من الحروف والاصوات الدال على ذلك الكلام
النفسي القديم الحادث بحسب تنوعاته بسبب تعلقاته المنقسم الى الآيات والسور
وهذا الذي ذكرنا ههنا وفيما تقدم في فصل الكلام من كون الكلام اللفظي المركب من
الحروف والاصوات المنقسم الى الآيات والسور المتنوع الى الاخبار والانشاء
حادثاً ويسمى بكلام الله مجازاً تسمية للدال باسم المدلول هو ما عليه جمهور متاخري الاصحاب
الا انه يلزم منه ان لا يكون ما بين دفتي المصاحف كلام الله حقيقة وان لا يكون المقروء
في السن الناس بل ما قرأ به جبرائل عليه السلام حين انزاله الى النبي عليه السلام
كلام الله حقيقة مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله وانعقد الاجماع عليه
في كل عصر من عهد النبي عليه السلام الى يومنا هذا حتى انعقد الاجماع على تكفير من جحد
كونه كلام الله ويلزم ايضاً ان لا يكون التحدي بكلامه وان لا يكون الاعجاز وصف التحدي
بيان
كلامه وغير ما من الفصايح والقبايح وهذه كلها مفاسد عظمى وشنايع كبرى كما
لا يخفى ويابى عنه ايضاً متبادر قول الامام ههنا فانه بعد ما صرح بان القران في المصاحف
مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي منزل صرح

صرح بان القرآن غير مخلوق فالمتبادر ان ما كان مكتوباً ومحفوظاً ومقروءاً
ومنزلاً وغير مخلوق واحد وكذا يابى عنه قوله عقيب هذا وما ذكره الله تعالى في القران
عن موسى وغيره الى آخر القول واشار صاحب المواقف الى ان هذا الزعم من الجمهور
نشأ من غلطهم في فهم كلام الشيخ الاشعري فانه قال الكلام هو المعنى النفسي ففهموا
من المعنى مقابل اللفظ ومدلوله فحكموا بان الكلام القديم القايم بذاته هو المعنى المدلول
للالفاظ والالفاظ الدالة عليه حادثة وما هي كلام الله حقيقة وانما تسميته بالكلام
مجاز تسمية للدال باسم المدلول فالتزموا المفاسد المذكورة واقول قد اضطرب
كلامهم في الكلام فتارة قالوا بان الكلام اللفظي بانواعه واشخاصه آثار تعلقات
الكلام النفسي القديم القايم بذات الله البسيط في ذاته وهو مبدء له فيكون امراً واحداً
وتارة قالوا بان اللفظي بكلماته المتنوعة الى الامر والنهي والاخبار وساير ما دال
على الكلام النفسي فلزم التنوع والتعدد فيه ايضاً وقد اشرنا الى هذا الاضطراب
في آخر فصل الكلام والحق ان مراد الشيخ الاشعري من المعنى في قوله الكلام هو المعنى النفسي
هو المعنى المقابل للعين لا المقابل للفظ كما فهموا فيكون معناه القايم بالغير غير محسوس
بالحس الظاهر ويكون الكلام النفسي الذي اثبته الاشعري هو الالفاظ الدالة على المعاني
المكتوب في المصاحف بنقوشه الدالة على الفاظه المقروء على الالسن بالالفاظ المحفوظ
في القلوب بصور حروفه القايمة بذات الله تعالى بلا ترتب ولا تعاقب بين حروفه
فان ذلك في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلات واما في ذاته المستغنية عن
الآلات يجوز ان يحصل الكلام دفعة مجتمعة بلا ترتب وانقضاء هذا اختيار صاحب
المواقف وقال الشريف الشارح للمواقف وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره
محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى الملة اقول فيرجع كلام الاشعري في الكلام الى قول الحنابلة

تحقيق في الكلام النفسي

مع ان المخالفة بينهم شايع مع ان تعقل قيام الكلام المركب من الحروف بذاته تع سيما دفعة من
غير ترتب وتعاقب مشكل جدا مع ان قول الامام فيما بعد وانه يتكلم بلا آلة ولا حروف يخالف اختيار هذه
الافاضل فالاقرب عندي ان يكون الكلام النفسي القديم هو الصور العلمية للكلمات والحروف فانه كما لا
اشكال في قيام الصور العلمية للاعيان بذاته تع كما ذهب اليه بعض العقلاء كذلك لا اشكال في قيام صور الحروف
والكلمات مجتمعة معًا بلا ترتب ولا تعاقب بلا قيام اعيان الحروف المنقضية
اللازمة لها الترتب والتعاقب بذاته تع بخلاف صورها العلمية فيكون المقروء
بالسنة العباد حكاية كلامه تعالى ويكون اعيان الحروف القايمة بالسنتهم التي هي
حكاية كلامه تعالى حادثة مع ان المحكي قديمة كما اذا قرأنا قصيدة لامرئ القيس
مثلا نعلم بالضرورة ان تلفظنا بتلك القصيدة والفاظنا حادثة في وقت قرائتنا
وان المحكي من قول امرئ القيس سابقة قبل ذلك الوقت بمدة مديدة ففي هذا التفصي عن المفاسد
المذكورة وعن الاضطراب اللازم للجمهور وعن الاشكال الواقع في كلام صاحب
المواقف واختيار الشهرستاني والشارح الشريف الا انه يلزم عدم التغاير بين صفتي
العلم والكلام ورجوع الكلام الى نوع من العلم ولا بأس به فانه اهون بالنسبة الى
ساير المحذورات وان كان مخالفا لقواعد الاشاعرة فان غرضنا التحقيق لا التقليد
لاحد مع انه يمكن الفرق بين العلم والكلام على هذا بما يجده كل احد حين ما رتب في نفسه
معاني مريدا للتكلم والتعبير عنه بالفاظ من حالة زايدة في تلك المعاني في ذلك الحال
على ساير الصور العلمية اذا لم يكن في صدد التكلم بها والتعبير عنها وان لم يفصح
العبارة عن حقيقة تلك الحالة الزايدة ويندفع ايضا بما قلنا ما اورد على القول
الاول من لزوم عدم الفرق بين الكلمات ومقابلها مثل لمع وملع فانه لا شك
ان الصورة العلمية الازلية للمع مغايرة للصورة لملع من حيث انطباق الصور
العلمية للمعلومات مع ان كلا من صور الحروف ازلي غير داخل في الترتيب المقتضي

المقتضي للحدوث فتامل ويكون معنى قول الامام مهنا ان القراة في المصاحف مكتوب
وعلى الالسن مقروء توصيفا للمحكي باوصاف الحكاية وهو شايع مستعمل عند اهل العرف
واللغة كما نقول كتبنا قصيدة فلان الشاعر وقرأناها اليوم مع ان القايم بالسنتنا
غير القايم بلسان الشاعر ومعنى قوله والقرآن غير مخلوق توصيف له بصفة الذاتية الثابتة
له من غير اعتبار الحكاية كما تقول الشاعر هذه القصيدة منذ اربعمائة اعوام فان قلت
صور جميع الكلمات والكلامات العلمية مثل كلام زيد وعمرو قايمة بذاته تع فما وجه
اختصاص الكلام المعهود لان يكون كلاما لله تع دون ساير ما قلت لان صور
ساير الكلمات قايمة بذاته على انها ظلال لاعيان الحروف والكلمات القايمة بالذوات
الخارجية والاشخاص الانسانية وصور كلمات هذا الكلام قايمة على انها مضافة
في نفسها الى ذاته وثابتة فيه ثبوتا اصليا وهذا كما اذا تصورنا كلاما سمعناه
من زيد مثلا فان صور حروف ذاك الكلام تحصل في ذهننا ويقوم بنا لكن من حيث
انه ظل للكلام المسموع من الغير وقيام صور كلمات المخلوقات بذاته تع من هذا القبيل
واذا انشأنا في انفسنا صورة كلام نريد ان نتكلم به لا شك ان صور حروف
هذا الكلام ايضا تحصل لنا حصولا اصليا من حيث انها مضافة لنا وقيام صور حروف
الكلام المعهود بذاته تع من هذا القبيل والكلام النفسي الثابت بالدلايل المذكورة
ليس الا معاني انواع الكلام وصور الحروف والكلمات العلمية المفصلة الى الامر
والنهي والاخبار وغيرها القايمة بنفس المتكلم المعبر عنها بالاعيان الخارجية للكلمات
والحروف لا الصفة الواحدة البسيطة الموجودة القايمة بذات المتكلم بحيث يكون مبدأ
لانواع الكلام غاية ما في الباب ان واحدا منا يعبر عن كلامه النفسي بالفاظ وحروف
قايمة بلسانه كما قامت صورها بذاته والواجب تعالى يظهر لعباده كلامه النفسي بخلق
الفاظ دالة عليه في السنة عباده من الملك والانسان او خلق نقوش دالة على تلك

الالفاظ في بعض الواح غيبية بحيث يطلع عليه من ارتضى من عباده فان قلت فلزمك
المفاسد المذكورة بعينها من عدم كون الالفاظ كلام الله حقيقة وعدم كون المتصف
بالتحدي والاعجاز كلام الله حقيقة مع انك ما فصلت من التفصيلات الا للتخلص
عن تلك المفاسد قلت بين اعيان الالفاظ وصورها العلمية الدالة على معانيها
التفصيلية مطابقة بحسب الماهية والتعين الشخصي بحيث يوصف تلك الاعيان باوصاف
هذه الصور في كل عرف ولغة من غير عده مجازا كما تقول شعر الشاعر وتقول هذا شعر
فلان الشاعر مع ان الالفاظ القايمة بلسانك غير الالفاظ القايمة بلسان الشاعر
ولا يعد هذا القول منك مجازا في العرف مع انه لا مدخل ولا معرفة للشاعر في تلفظك
شعره والله تعالى يخلق الالفاظ المعهودة في السن العباد بمشيته تعالى وقدرته اظهارا
لما في ذاته من كلام فلا يعد ما قيل بين دفتي المصاحف وما انزله جبرائيل عليه السلام
الى نبيه عليه السلام كلام الله مجازا وان كان لا يخلو عند المحقق عن تجوز ما وكيف وليس ما
بين دفتين الا قراطيس منقوشة بنقوش وضعت للدلالة على الالفاظ وان كان
بوضع حادث وعدم كون تلك القراطيس المنقوشة كلام الله لا يخفى على صبي وكيف
على عاقل واما وصف الاعجاز والتحدي فيتصف الصور العلمية للحروف والالفاظ
المعهودة القايمة حقيقة بذاته تعالى بها اتصافا حقيقيا فلا اشكال فيه اصلا ومعلوم
ان تلك المطابقة التي بين صور الحروف واعيانها ليست بين الالفاظ والصفة
البسيطة حتى يوصف الالفاظ بصفاتها من غير ان يعد مجازا فابق شيء آخر وهو اعتراض
المعتزلة بان معاني الاخبار والامر والنهي اذا كانت قديمة لزم كذب الاخبار والامر
بلا مامور والنهي بلا منهي عنه اقول اذا علمت او ظننت ان حادثة تحدث غدا او قدرت
في نفسك ان تخبر فلانا بحدوث تلك الحادثة بعد حدوثها او كتبت كتابا باخبار زيد
عن حادثة لم تحدث حين كتابتك لكن تعلم انها ستحدث الى وصول كتابتك اليه فلا كذب

فلا كذب في هذا الاخبار او اوصيت الى ابنك الذي في رحم امه حين وصيتك بان يفعل
كذا حين بلوغه فلا استحالة في هذا الامر والله تعالى محيط بجميع الاشياء الكاينة والآتية والاوقات
الماضية والمستقبلة بعلمه لا تعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء يعلم
الكواين قبل ان يكون فلا كذب في اخباراته الازلية مع ان التعبير بصيغ الماضي — كما يكون ٢
عن النسب المحققة الوقوع في الاستقبال شايع في كلام الفصحاء وفي القرآن ايضا
ولا ينكره احد بل يعد نوعا من البلاغة فليكن جميع الاخبارات الماضية التي في القرآن
من هذا القبيل فاي اين ثم بعد تحقق الكلام النفسي على ما قلنا لا يبعد ان تحقق صفة اخرى
حقيقية بسيطة قائمة بذات الله تعالى يكون مبدأ لهذا الكلام النفسي فلا يتعطل
الدلائل الدالة عليه ايضا ان فرضناها تامة فان قلت فيلزم التكثر في الذات
قلت بل في الصفات فاذا جاز التكثر في الصفات الى سبعة والى زيد منها عند البعض
فليجز الى اي مرتبة كان فلا استحالة واذ قد سمعت ما تلوناه وتيقنت الاقاويل المقولة
في الكلام تعرف يقينا ان ما قلناه اعدل الاقاويل ولما كان في كون الكلام المنقول
في القرآن عن المخلوقين خصوصا الاشقياء كلام الله اشكالا ظاهرا ازاحه قال رضي الله عنه
وما ذكر الله تعالى في القرآن عن موسى عليه السلام وغيره وعن فرعون وابليس لعنهما الله
فان ذلك كلام الله تعالى اخبارا عنهم وكلام موسى عليه السلام وغيره من المخلوقين
مخلوق والقرآن كلام الله تعالى لا كلامهم وما نقل في القرآن من كلام السعداء وكلام
الاشقياء فهو من حيث انه كلام الله وحكاية من الله كلامهم فالحكاية كلام الله و
المحكي كلامهم ولا دخل في كون الحكاية كلاما لله لكون المحكي كلام السعداء بل العبرة
لصدور الحكاية عن الله تعالى ولا عبرة لصدور المحكي عن السعيد والشقي والمحكي عن السعيد
والشقي سواء في كون حكايته كلام الله عند صدوره عن الله واعلم ان نقل الكلام
من احد قد يكون بعين العبارة وقد يكون نقلا بالمعنى فاذا كان نقلا بالمعنى فيكون ذلك

ذلك النقل كلام الناقل ظاهر واذا كان نقلاً بالعبارة فكون عبارة المنقول عنه كلام
الناقل لا يخلو عن نوع خفاء فالعبارة التي صدرت عن المنقول عنه اذا نقلها الناقل
بعينها يكون في تلك العبارة حيثيتان فمن حيث صدورها عن المنقول عنه كلام له ومحكي ومن حيث
صدورها عن الناقل كلام له وحكاية لكلام الناقل واخبار عنه وما نقله الله من كلام
المخلوقين كموسى عليه السلام وغيره وعن فرعون وابليس مخلوق باعتبار الحيثية الاولى
وقديم غير مخلوق باعتبار الحيثية الثانية فان قيل الحكاية فرع للمحكي وتابع له ومتأخر عنه
فكيف يتصور كون الحكاية قديما غير مخلوق مع ان المحكي حادث مخلوق قلت الجواب
عن هذا الاشكال على ما ذهب اليه الجمهور هو ان التابع المتأخر ليس الا لفظ الحكاية
وهو حادث وهو مخلوق والقديم الغير المخلوق هو الصفة البسيطة القائمة بذات الله تعالى
التي هي مبدأ للالفاظ واما على ما اختاره صاحب المواقف فالجواب ما بيناه في وجه قدم
الاخبار الماضية مع حدوث النسب المخبر عنها فتأمل ولما كان كون خطاب المتكلم
مقارنا بسماع المخاطب عرفا معروفا وعادة معتادة كان سماع موسى كلام الله تعالى
في الوقت المعلوم مظنة حدوث خطاب الله تعالى في وقت سماع موسى رفع الامام
هذا الاحتمال وقال رضي الله عنه وسمع موسى كلام الله تعالى قال الله تعالى وكلم الله موسى
تكليما وقد كان الله تعالى متكلما ولم يكن كلم موسى وكان الله خالقا ولم يخلق الخلق فلما كلم
موسى عليه السلام كلمه بكلامه الذي هو له صفة لم يزل وفرق بين التكلم والتكليم — الفرق بين التكلم والتكليم
وحكم بقدم الاول وحدوث الثاني لان التكلم صفة حقيقية ثابتة لله تعالى في نفسه مع قطع
النظر عن حضور المخاطب ووجود السامع وكل صفة ثبوتية له تعالى قديمة كما قررناه مرارا
واما التكليم فهو ليس صفة ثبوتية محضة بل هو متضمن لمعنى الاسماع فهو معنى نسبي لا يتحقق
الا بوجود السماع والسامع كما ان الخلق الذي هو صفة حقيقية له تعالى ثابت له
ازلا قبل ان يخلق بالفعل شيئا من المخلوقات وهو مبدأ للمعنى النسبي المتبادر من

من لفظ الخلق الذي لا يوجد بدون المخلوق وهذا المعنى النسبي هو تعلق تلك الصفة الحقيقية
او اثر تعلقه كذلك التكليم مع التكلم فان التكليم اي اسماع كلامه الازلي موسى عليه السلام
في الوقت المعلوم حدث في ذلك الوقت من غير ان يحدث له سبحانه صفة قائمة بذات الله تعالى
بل بتلك الصفة القديمة القائمة بذاته ازلا بعينه فالحادث ليس الا اسماع موسى
وفهمه الكلام المعين الذي كان قد ثبت ازلا في ذات الله تعالى ليفهمه موسى وقت حدوث
السماع ولهذا ما كان سماعه مثل سماع كلام المخلوقين مختصا بجهة دون جهة بل
شاملا لجميع الجهات وسمعه من كل الجهات وليس في الحقيقة من كل الجهات بل هو
في الحقيقة ليس من جهة اصلا لانه سماع روحاني لكلام معنوي والمعاني والارواح
المجردة مقدسة عن التعلق بالجهات فان التعلق بالجهات والاختصاص بواحدة منها
انما هو من خصايص الاجسام والجسمانيات والحروف كيفيات عارضة للاصوات
والصوت كيفية عارضة للهواء والهواء جسم متحيز وان كان لطيفا ففي اي جهة من
السامع تكيف الهواء بكيفية الصوت وتكيف الصوت بكيفية الحرف ثم وصل الهواء المتكيف
بالتموج الى صماخ السامع من تلك الجهة يحدث السماع للسامع منها بخلاف السماع
الروحاني فانه معنى يتلقاه روح السامع من جهة الغيب غير الجهات الست
المكانية بارتفاع التعلقات الجسمانية والتقيدات الامكانية والانجذاب الى
عالم التجرد والاطلاع على عالم الانوار لكن الخيال لالفه بسماع الاصوات من الجهات
تخيل انه من كل الجهة ثم لما لا يجد له اختصاصا بجهة دون جهة تخيل انه من كل الجهات
وهذا هو السر في سماع موسى عليه السلام كلام الله من كل الجهات ولما كان
يطلق العلم على علم الله وعلى علم المخلوق وكذا القدرة وساير الصفات
وكان الاشتراك في الاسماء والمفهومات العامة مظنة للمماثلة ولم يكن في الواقع مماثلة
بين صفات الله وصفاتنا بين الامام ما هو الواقع ونفى احتمال المماثلة بقوله رضي الله عنه

وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا و يقدر لا كقدرتنا و يرى لا كرؤيتنا
و يتكلم لا ككلامنا نحن نتكلم بالالات والحروف والله يتكلم بلا آلة و لا حروف والحروف
مخلوقة و كلام الله تعالى غير مخلوقة اى صفاته تعالى تخالف صفات المخلوقين فى الماهية
وساير الذاتيات والاشتراك ليس الا فى الاسماء والاعراض كما ان ذاته تعالى تخالف
ساير الذوات بالماهية بلا اشتراك بينهما فى ذاتى اصلا والاشتراك فى لفظ الذات
ومعناها التى هى امر عرضى و كذا تخالف صفاته تعالى صفاتنا فى الاحكام الكلية
فانه تعالى يعلم بعلم موصفه قديمة يقتضيها الذات و لا يمكن انفكاكه عنها شاملة بجميع
الاشياء واجبها وممكنها وممتنعها محيطة بالكليات والجزئيات لا تحتاج الى الالات ولا الى
ترتيب المقدمات مستغنية عن الحدس والتجربة ومتعلية عن الخطاء والغفلة بخلاف
علومنا فانها حادثة زائلة لا تحيط الا بشىء يسير ومع هذا فى يد التقليد اسير ان اصاب
مرة اخطاء مرارا ان استحضر نظرة نسى انظارا وكذلك قدرته محيطة بجميع الممكنات
ومن اثارها الارض والسموات وقدر جميع المخلوقات من الملك والانس والجن
وان تعاونت وتظاهرت لا تقدر على خلق بقة وجناحها وكذا رؤيته لا تحتاج الى ضوء
نور او نار وسيان فى ادراكه الليل والنهار ومستغنية عن مقابلة المرئى وقربه بخلاف
رؤيتنا كما لا يخفى وكذا الكلام فى كلامنا وكلامه كلام كل الكمال وكلامنا كلام فانه متكلم
ازلا بلا حروف واصوات متعال كلامه عن الالسنة واللغات قال رضى الله عنه
هو شىء لا كالاشياء ونعنى بالشىء الثابت والشيئية هو الثبوت والشىء هو الثابت
والثبوت يساوى الوجود عند الاشاعرة والفلاسفة وكل شىء موجود وكل موجود
شىء عندهم الا ان الوجود منحصر فى الوجود الخارجى عند الاشاعرة فالموجود الخارجى
شىء فى الخارج والمعدوم الخارجى لا شىء محض عندهم وينقسم الى الخارجى والذهنى
عند الفلاسفة فالموجود فى الخارج شىء فى الخارج والموجود فى الذهن شىء فى الذهن والمعدوم

وعند الفلاسفة ينقسم الى الخارجى والذهنى والوجود منحصر فى الخارج عند الاشاعرة

الثبوت اعم من الوجود عند المعتزلة

والمعدوم فيهما لا شىء محض عندهم فاما عند المعتزلة فالثبوت اعم من الوجود فكل موجود
ثابت واما الثابت فقسمان موجود فى الخارج ومعدوم ممكن والثابت المعدوم
اى الممكن الذى ما وجد فى الخارج فواسطة بين الموجود فى الخارج واللاشىء المحض
وهو عندهم المعدوم الممتنع لا غير واثبت مثبت الثبوت للمعدوم الممكن دعواه بوجهين
الاول ان المعدومات الممكنة متمايزة بحسب الماهيات ومتخالفة فى الاحكام فانا اذا
تصورنا ما نجد هذا غير ذاك ونحكم على كل واحد حكما لا نحكم على الآخر ومعلوم ان هذا
التمايز ما حصل من التصور فانه عام والتعيين خاص لكل منهما بل التصور تابع
للمتصور والتميز والتعيين لا يحصلان الا بالثبوت فهى ثابتة فى حالة العدم الثانى
ان المعدومات متصفة بالاوصاف الثبوتية كالامكان مثلا وثبوت شىء لشىء
فرع ثبوت المثبت له واجيب بان التميز والاتصاف لا يختصان بالثابت بل الممتنع
المجتمع على انتفاء ثبوتها وشيئيتها لا يخلو عن التميز والاتصاف فانها متصفة
بالامتناع وبعضها كشريك البارى مثلا متميز عن البعض كاجتماع الضدين مثلا
وكذا ما اجتمع على عدم شيئيتها من غير الممتنعات كنفس الوجود ومعنى التركيب ومحض
الخيالات كجبل من ياقوت وبحر من الزيبق فانه لا قائل بثبوت واحد منها مع
حصول التميز والاتصاف فى كل منها فالحكم باستلزام التميز والاتصاف الثبوت ليس
بكلى واحتج النافون لثبوت المعدوم بوجوه منها ان المعدومات غير متناهية فاذا كان
لها ثبوت فى الخارج يجرى فيه برهان التطبيق بفرض جملتين الاولى مجموع المعدومات
الممكنة والثانية بعد ما عزل عنها الخارجة الى الوجود اى جملة المعدومات الباقية فى
العدم من غير خروج الى الوجود بعد ما كانت ممكنة فهذا المحال انما لزم من ثبوت
المعدوم اذ عدم تناهى المعدومات محقق فى الواقع ومقرر عندنا وعندكم اجيب بان جريان
برهان التطبيق مشروط بالترتب ولا ترتب فى المعدومات الثابتة والا لجرى بين

جملة المعلومات وجملة المقدورات فان الثانية قليلة من الاولى مع لاتناهيهما و
منها ان الثبات المذكورة لو وجب ثبوتها لزم تعدد الواجب الا يكون محدثه
والمحدث مسبوقة بالنفي فالمعدوم منفي مع جريان ما استدلوا به على الثبوت فهذا الدليل
لا يدل على نفي الثبوت مطلقاً مع انه يجاب بان الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب ثبوته
وايضاً بان الحدوث لا يلزم من عدم الوجوب بل يجوز ان لا يجب الثبوت ولا يحدث
ويكون ممكناً ازلياً ومنها ان العدم صفة نفي والمتصف بصفة النفي منفي وفساده ظاهر
لان الموجودات حتى الواجب تتصف بالسلوب وان ارادوا ان المفهوم من العدم
هو بعينه المفهوم من النفي فالمتصف به منفي يجاب بمنع المقدمة الاولى فان النفي
ما يقابل الثبوت العام والعدم ما يقابل الوجود الخاص فكيف يكون المفهوم من العدم
هو المفهوم من النفي بعينه ومنها ان من المعدومات ما هي متماثلة بالماهية والا لكانت جميع
الموجودات متخالفة بالذات فالتخالف بين الموجودات المتعددة ليس الا بالمتزايلات الواردة
على المعدومات وكون المعدوم مورداً للمتزايلات يستلزم سفسطة ظاهرة بان يلزم جواز
تعاقب الحركات والسكنات على المعدومات الجواب ان بانضمام التشخصات
الى الماهيات الكلية تحصل هويات شخصية فيكون كل تشخص ذاتياً لازماً لكل هوية
لا يمكن ان يزول عنها فلا يلزم كون المعدوم مورداً للمتزايلات ولا السفسطة و
من الوجوه الدالة على نفي ثبوت المعدوم وجهان هما العمدة عندهم الاول ان المعدوم
لو كان ازلي الثبوت والوجود من الاحوال الغير القابلة للوجود لما كان لتأثير قدرة القادر
المختار محل اصلاً فتتعطل القدرة والثاني ان مفهوم المعدوم المطلق على تقدير ثبوت
المعدوم الممكن اعم من المعدوم الممكن والمنفي لانقسامه عليهما والعموم لا يتحقق الا بالتمييز
عن الخاص والمتميز ثابت فيكون مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً وقد ذكرنا ان المنفي
احد قسميه فيكون المنفي ثابتاً لاتصافه بالثابت وهو باطل واجاب الشارح الشريف

الشريف رحمه الله عن الاول بان اثر القدرة ليس نفس الذات ولا عين الوجود
بل اثر القدرة جعل الذات متصفاً بالوجود واتصاف الذات بالوجود وان كان
امراً عدمياً في نفسه لكنه يصلح اثراً للقدرة كما ان الصباغ اثره جعل الثوب متصفاً بالصبغ
مع ان من المعلوم ان ليس له اثر في وجود الثوب ولا في وجود الصبغ اقول اثر القدرة ان
كان ماهية الاتصاف من غير اعتبار الثبوت او الوجود فهو غير مجعول ومقدم على وجود
الذات فلا يصلح اثراً للقدرة وان كان ثبوت الاتصاف في الخارج على ان يكون الخارج
ظرفاً لنفس الاتصاف لا لوجوده فهو نوع ثبوت ولا يبعد ان يكون ما اثبته المعتزلة
من ثبوت المعدوم مثله وايضاً جعل الذات متصفاً بالوجود لا يعقل منه الا ضم الوجود
الى الذات والجمع بينهما ولا شك ان الضم والجمع لا يتصور بين عدمين محضين والفلاسفة
لما لم يثبتوا الثبوت الخارجي للمعدوم للادلة المذكورة ولم يمكنهم انكار تمايز المعدومات
بل الممتنعات واتصافها بالاوصاف الثبوتية اي التي لا يكون السلب جزءاً
منها اثبتوا الوجود الذهني وقالوا الوجود قسمان وجود تظهر بها احكام الموجود و
يصدر عنها آثارها وهو له وجود اصيل يسمى وجوداً عينياً وخارجياً كما يظهر للنار الاحراق
والاضاءة في وجوده المحسوس بالحس الظاهر ووجود لا يظهر به الاحكام ولا يصدر
عنه الآثار وهو وجود ظلي كتصورنا حقيقة النار فانها بهذا الوجود لا تضيء ولا
تحرق ويسمى ذلك وجوداً ذهنياً وما لا تمايز له في الخارج فله تمايز في الوجود الذهني
وفيه تتصف المعدومات الخارجية بالاوصاف الثبوتية لان التمايز والاتصاف
يستدعيان وجوداً واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وما قيل في اثباته من ان من
المفهومات كليات واذ ليست تلك في الخارج لكون الخارجيات متشخصات فهي
في الذهن فراجع الى هذا وقيل ايضاً ان القضية اذا اخذت بحسب الحقيقة يكون اعم
من التي اخذت بحسب الخارج فذاك العموم ليس الا لعمومها للافراد الخارجية

والذهنية واجاب الامام الرازي بانه يجوز ان يكون التمايز والاتصاف المذكوران
مبنيين على وجود فرد واحد قديم قايم بذاته غايبة عنا الكل ماهيته نوعيته او على ارتسام
صور جميع الاشيا في العقل الفعال الذي هو مبدا لجميع الاشيا لكن لهم ان يقولوا ارتسام
الصور في العقل هو بعينه الوجود الذهني لا غير فان المعنى من الموجود الذهني ليس الا حصول
صور الاشيا واما ما تمسكوا به في نفي الوجود الذهني من قولهم وجود الاشيا في الذهن
يستلزم اتصاف الذهن بالاوصاف الخارجية مثل الحرارة والبرودة والاستقامة
والاعوجاج والعظم بمرتبة تسع السموات والارضين والبحار والجبال فمدفوع بما
اشرنا اليه من ان ظهور الاحكام وصدور الاثار مختص بالوجود الخارجي الظلي لكن
يرد ان الوجود الظلي تابع للوجود الاصلي فيقتضي سبق التمايز بين المعلومات
حتى تختص كل صورة بذي صورته ولا مخلص الا بما حققناه في فصل العلم من تحقق جميع
الاشيا في عالم الاعيان تحققا ازليا اصيلا بحيث يكون الوجود الخارجي فرعا له فان قلت
لو كان ذلك تحققا اصيلا لزم ان يظهر فيه الاحكام قلت لكل مرتبة من الوجود احكام
مختصة بها وما ذكر من الاحكام خواص الوجود الخارجي فلا يضرنا عدم ظهورها في عالم
الاعيان ومن سمى الوجود الخارجي وجودا اصليا فانما يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم
عن الآخرة هم غافلون واذا عرفت هذا فمعنى قول الامام وهو موجود لا كساير الموجودات
لان وجوده من ذاته ووجود ساير الاشيا باثباته والاثبات ان كان له استعمال بمعنى
الثبوت فالامر ظاهر واما على المتبادر من معنى الاثبات فالمراد ونعني بالشي اي في
ساير غير الواجب من الاشيا اثبات الواجب له فيكون ذكر السبب اي اثبات
الواجب مقام المسبب اي ثبوت الاشيا اشارة الى ان وجود الممكنات ليس كوجود
الواجب من جهة انه مسبب من وجود الواجب ووجود الواجب ليس بمسبب عن الغير
او المراد انه ونعني بالشي اي اذا اطلق على الواجب اثبات الواجب فيكون الاثبات

الاثبات مضافا الى الفاعل كما انه على الاول يكون مضافا الى المفعول فيكون ذكر
المسبب اي اثبات الواجب للموجودات مقام السبب اي ثبوت الواجب اشارة
الى ان وجود الواجب ليس كوجودات الممكنات من جهة انه وجود اقوى بحيث يكون
سببا لايجاد ساير الاشيا بخلاف وجود الاشياء فان من قوة الوجود وشدته
وكماله ان يكون علة لوجود غيره ومن ضعفه ونقصانه احتياجه في تحققه الى الغير وعدم
صلاحيته لان يكون علة لغيره وللفلاسفة والصوفية في شتنية الواجب قول آخر وهو صلاحيته
لان يكون علة لغيره هو القول بان حقيقة الواجب عين الوجود لا ان الوجود زايد على ماهيته كما في
الممكنات لكن الصوفية يقولون هو الوجود المطلق الموجود بالذات من حيث وجوب ثبوت
الشي لنفسه الممتنع العدم من حيث امتناع ارتفاع الشي عن نفسه وقد المغالطة من مقالتهم
فتذكروا الفلاسفة يقولون هو وجود خاص تحت الوجود المطلق العام مخالف
بالحقيقة لوجودات الممكنات وان كان مشاركا لها في مفهوم الوجود المطلق وهو
موجود بالذات من غير احتياج في ان يكون موجودا الى وجود آخر زايدا على ذاته و
وجودات الممكنات امور معدومة في انفسها لكن يكون الماهيات باتصافها بها
موجودة في الخارج وتمسكوا في كون حقيقة الواجب وجودا خاصا لا موجودا بوجود
زايد على ماهيته بان وجود الواجب لو كان زايدا لكان قايما بذاته والا لما كان وجود ماهيته
الواجب به موجودا وقيامه بالماهية مع انه غيرها يوجب احتياجه في قيامه الى الغير
فيوجب امكانه واحتياجه الى المؤثر فالمؤثر فيه اما غير ماهية الواجب وهو ينافي الوجوب
قطعا او ماهية الواجب نفسها فيلزم تقدمها بالوجود على وجوده اذ علة الوجود
لا بد ان يكون موجودة قبل الوجود المعلول ولا يمكن ان يتسلسل الوجودات الى
غير النهاية بل لا بد ان ينتهي الى وجود هو عين الذات وهو المطلوب وعلى تقدير
التسلسل يثبت المطلوب ايضا لانا اذا اخذنا تلك الوجودات الزايدة الغير المتناهية بحيث

وللفلاسفة والصوفية في شتنية الواجب قول آخر

لا يشذ منها شيء اصلا لاحتاجت جملتها الى علة موجودة لامكانها بامكان كل واحد منها
فوجود علة الجملة لا يجوز ان يكون زائدا والا لما كان مجموع الوجودات الذي فرضنا
انه لا يشذ منه شيء اصلا كذلك فهو عين الماهية وقد ثبت المط واجيب بان الوجود
الزائد ليس له هوية عينية حتى يحتاج الى العلة ويصح الترديد بان علته عين الذات
وغيره وهذا ليس بشيء فان على تقدير صحته يلزم ان لا يكون وجودات الممكنات محتاجة
الى العلة فيلزم انسداد باب اثبات الصانع ثم وجه الخلل فيه ان الوجود وان لم يكن
موجودا لكن اتصاف الماهية به واختصاصه بها اختصاص الناعت بالمنعوت امر يحتاج الى المقتضيه
ويرجح ثبوته على عدمه وهو ضروري والمنكر مكابر واجاب الامام الرازي بانا سلمنا
ان الوجود الزائد يحتاج الى علة لجعل الذات متصفا به واخترنا ان علته هي الماهية
مع تعينها لكن لا نسلم لزوم تقدم الماهية على وجودها بالوجود الآخر بل نقول يجوز ان
يكون الماهية من حيث هي علة فاعلة لوجودها من غير ان يتقدم عليها بوجود آخر كما ان ماهيات
الممكنات من حيث هي علل قابلة لوجوداتها من غير ان يتقدم عليها بوجودات اخر ورد
هذا الجواب بان البديهة قاضية بان العلة المؤثرة للوجود لا بد ان يكون سابقة عليه
بالوجود بخلاف العلة القابلة فانها مستفيد الوجود فلا بد ان يكون عارية عن الوجود لئلا
يلزم تحصيل الحاصل ولو جاز ان يكون غير الوجود علة مؤثرة لوجود نفسه لجاز ان يكون
علة لوجود غيره فيلزم انسداد باب اثبات الصانع واعتذر من طرف الامام بان البديهة
فارقة بين كون الماهية مؤثرة في وجود نفسها وبين كونها مؤثرة في وجود غيرها
وحاكمة بان الاول يقتضي السبق بالوجود دون الثاني اقول هذا الفرق والحكم من البديهة
لا يمكن ان يدرك بانظار دقيقة فاين البديهة فيما لا يتوصل اليه بالنظر واما ما قيل من
ان اتصاف ماهية الواجب بالوجود ازلي والازلي لا يحتاج الى علة فمردود بان ما كان
حاصلا من غير ان يكون حصوله مقتضى ذاته يكون حصوله ولا حصوله سواء بالنسبة

بالنسبة الى ذاته فيحتاج الى علة يرجح حصوله على لا حصوله سواء كان ذلك الحاصل ازليا
او حادثا وقد تقرر عندهم ان علة الاحتياج الى العلة ليس هو الحدوث بل الامكان
وبعد هذا فليس لهذا القول من مورد ومكان وتمسك بعض متأخري فلاسفة الاسلام
في اثبات هذا المطلب بان وجود الواجب كان زائدا لكان المتصف به ماهية كلية ٢ لو ٤
لا يمنع نفس تصوره عن وقوعه بين كثيرين فيلزم وجوب وجود سائر جزئياتها بحكم
ان ما بالذات والماهية لا يتخلف اصلا فيلزم تعدد الواجب وتكثره وايضا لو كان
سائر الجزئيات ممكنا او ممتنعا للزم كون الواجب ممكنا او ممتنعا بحكم المماثلة والاتحاد
في الماهية فيتعين الوجوب لسائر الجزئيات فيختل التوحيد اجيب بمنع استلزام زيادة
الوجود كون الماهية المتصفة بالوجود الزائد كلية ولجواز ان يكون ماهية الواجب متعينة
بذاتها بحيث يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فيه ويقتضي وجودها الزائد على ذاته
المتعينة اقتضاء تاما مع انه يمكن ان يعارض بهذا التمسك على كون الوجود عين ماهية
الواجب بان يقال الوجود امر كلي في نفسه يجوز وقوعه عقلا على كثيرين فيجري ما قيل
في زيادة الوجود فيه ايضا فان قيل الوجود الواجبي متعين بذاته لا يقبل الشركة اصلا
قلنا هناك ايضا يجوز ان يكون الامر كذلك والفرق بين الصورتين بان الوجود الصرف
غير مخالط لشيء آخر اصلا فلا ينضم اليه مميز خارجي من الامور العرضية بل لا يكون تميزه الا
بذاته واما ما سوى الوجود من الماهيات فلا بد ان يكون واحدا من المقولات و
كل واحد من المقولات فقد شوهد له جزئيات وعلم بالاستدلال فلا يبقى فيه احتمال التعين
بالذات فتحكم محض ودعوى بلا دليل ولا دليل يتم دلالته على انحصار اجناس الموجودات
في المقولات ولو سلم فلا يدل الا على انحصار الممكنات اقول ويرد ايضا على التمسك
الثاني انا نختار ان الماهية الواجبية كلية جائزة وقوعها في كثيرين بل واقعة والوجوب
حكم الكلي من حيث انه كلي والجزئيات كل واحد منها ممكن لان هوية كل واحد من الجزئيات

الماهية الكلية الواجبة مع تعين ممكن منضم اليها فيكون كل هوية مركبا من الماهية الواجبة
وتعين ممكن منضم اليها ولا شك ان المركب من الواجب والممكن ممكن والماهية الكلية
واجبة واحدة لا تقبل الكثرة من حيث انها واجبة وان تكثرت جزئياتها ومظاهرها
الممكنة والمحذور ليس الا كون الواجب جزء من الموجودات والمنع لاستحالته مجال
فهذه طريقة الصوفية الا انهم يفرعون هذا القول على كون ماهية الواجب وجودا
مطلقا كما اشرنا اليه فتذكر وعلى ما ذهبت اليه الفلاسفة من كون وجود الواجب عين
ماهيته يكون كونه شيئا لا كالاشياء اظهر بكونه عين وجود موجود بذاته وكون غيره موجودا
بوجود ممكن زايد على ذاته محتاج في اتصافه به وانضمامه اليه الى علة خارجة عن ذاته واعلم
ان هذا الاصل لا يخل بشيء من قواعد الاسلام ولا ورد بنفيه نص ولا اشارة من كتاب
او سنة بل لا شك ان الاستغناء المطلق والاستقلال في الوجود والايجاد لا يتصور الا
بكون ذات الواجب عين الوجود ولهذا ذهب اليه كثير من محققي الاسلام الا ان المقصود
من رد كلامهم تعجيز المستبدين بعقولهم القاصرة التاركين اتباع المهتدين بهداية الله
من الانبياء والمرسلين في امثال هذه المطالب الشريفة التي لا يهتدي اليها الا من هداه
الله واتبع هدى الانبياء وترك هواه ولعل امثال هذه العلوم العزيزة والمعارف الشريفة
وصل الى قدمائهم من معدن النبوة ثم تصرف في طريق اثباتها المتاخرون منهم
بعقولهم القاصرة فعجزوا فبقوا حيارى لا يهتدون سبيلا وكانوا لكن ضرب الله بهم مثلا
بقوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في
ظلمات لا يبصرون واستفادتهم النار بلغ ما وصل اليهم من معدن النبوة بالقبول
وذهاب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون عدم هدايتهم الى الاتباع بالانبياء
في العقايد والاحكام اللهم لا تزل اقدام عقولنا طرفة عين عن اقتفاء اثر نبيك محمد عليه
الصلوة والسلام واثار من اقتفى اثره ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك

من لدنك رحمة انك انت الوهاب قال رضي الله عنه لا جسم ولا عرض اما عدم كونه
جسما لان الجسم اما مركب من الاجزاء الوجودية كالهيولى والصورة عند الفلاسفة
وكالاجزاء لا تتجزى عند المتكلمين واما من الاجزاء المقدارية كالابعاض على راي افلاطون
واما تركب الجسم من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فلازم على التقادير واي تركب
اي تركب كان ينافي الوجوب لاستلزامه الاحتياج الى الغير الذي هو الجزء ولان كل
جسم متحيز وفي جهة والواجب ليس بمتحيز ولا هو في جهة لاستلزام الاحتياج الى الحيز
ولزوم قدم الحيز مع ان الدليل نفى قدم ما سواه ولاستلزامه تداخله مع ابعاد الاجسام
حتى القاذورات على تقدير عدم اختصاصه بحيز من الاحياز وتحيزه في جميعها واحتياجه
الى المخصص على تقدير اختصاصه بحيز معين بمخصص خارجي والترجيح بلا مرجح على تقدير
اختصاصه بحيز بلا مخصص ولان كل جسم متشكل لثبوت تناهي الابعاد وكون الشكل هيئة
عارضة من تناهي الابعاد فعلى تقدير كون الواجب جسما اما ان يتشكل بجميع الاشكال
وهو محال او ببعضها المخصص فيلزم الاحتياج الى المخصص او لا لمخصص فيلزم التخصيص
بلا مخصص فان قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الذات كما خصص الصفات القديمة
عن اضدادها قلنا الصفات لكونها كمالات يصلح لان تخصصها الذات بخلاف امثال هذه
الاعراض فانها لا تتضمن كمالا لا يصلح لان تقتضيها الذات واما انه ليس بعرض فلظهور
احتياج العرض الى المحل واما مثبتو الجسمية والجهة لله تعالى فتمسكوا بقياس الغايب
على الشاهد وهو غير مفيد لليقين خصوصا فيما عارضه العقليات وبالنصوص الظاهرة
الدالة على الجسمية والجهة مثل الدالة على ان له يدا ووجها وانه على العرش وقد عرفت
ان الدلالة الظاهرة متروكة فيما صرفت العقليات القطعية الادلة عن ظواهرها
قال رضي الله عنه لا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له اما انه لا حد له فلان الحد ما تركب
من الجنس والفصل والواجب لا جنس له ولا فصل فلا حد والدليل على انه لا جنس له

ولا فصل له استلزام التركب من الاجزاء سواء كانت اجزاء خارجية او عقلية احتاج
المركب الى الجزء الذى هو غير المجموع بالضرورة وينافى الاحتياج الوجوب واعترض
عليه بان استلزام التركب من الاجزاء المتمايزة فى الوجود الخارجى الاحتياج الى الغير فى
الوجود مسلم واما استلزام التركب من الاجزاء العقلية المتحدة فى الخارج ذاتا ووجودا الاحتياج
فممنوع لان حقيقة هذا التركب ليست الا ان العقل اذا تصور الموجود الخارجى البسيط
يمكنه ان ينتزع منه مفهومات عدة ويفصله اليها لكنه فى الخارج امر واحد بسيط لا تعدد
فيه اصلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الوجود والا فاما ان يختلف وجودا مع اتحاد
الذات فيلزم قيام وجودين بموجود واحد واما ان ينعكس فيلزم قيام وجود واحد
بمحلين مختلفين واما ان يختلف بحسبهما معا فيلزم بطلان تركب حقيقة واحدة حقيقية وحدة
منهما لان الامرين المتمايزين فى الوجود الخارجى لا يمكن حمل احدهما على الاخر فيكونان
متباينين فلا يجوز التيام واحد حقيقى منهما وان ارتبط احدهما بالاخر باى ارتباط امكن
كالحجر الذى يحمله انسان ويلصقه بصدره فالشئ الواحد الحقيقى البسيط فى الخارج
ذاتا ووجودا اذا تركب من الاجزاء العقلية بهذا المعنى الذى قررناه لا نسلم انه يلزم
منه احتياجه فى وجوده الى غيره احتياجا ينافى الوجوب اقول اتصاف الموجود بالوجود
انما هو فى العقل لا فى الخارج كما بين واذا وجد الماهية المركبة من الاجزاء العقلية
فانما المتصف فى العقل بالوجود تلك الاجزاء العقلية ووجود الحقيقة البسيطة الخارجية
فرع اتصاف تلك الاجزاء العقلية فى العقل بالوجود الخارجى فنقول اذا تركب واجب
الوجود من الاجزاء العقلية فاما ان يحكم العقل بان كلا من تلك الاجزاء يقتضى وجوده
اقتضاء تاما فيلزم تعدد الواجب فى الخارج اذ وجود الشئ فى الخارج اثر اتصاف
الماهية العقلية فى العقل بالوجود الخارجى فاذا اقتضت كل من الاجزاء وجوده يتصف به
لان المعلول لا يتخلف عن العلة فاذا اتصف كل منها بالوجود فى العقل يحصل فى الخارج

الخارج امور متصفة بالوجود وكل منها علة مقتضية لوجوده فيتعدد الواجب واما ان يحكم العقل
بان واحدا من الاجزاء يقتضى الوجود دون الاجزاء الاخر فيكون ذلك الجزء المقتضى للوجود
هو ماهية الواجب الموجود فى الخارج وساير الاجزاء المفروضة اجزاء الواجب بالنسبة
الى ماهية الواجب امورا خارجية وكذا بالنسبة الى ما فى الخارج من الموجود الواحد
البسيط فلا يمكن للعقل ان ينتزع الاجزاء الاخر مما فى الخارج على انها ذاتيات بل على
انها عرضيات له كنزع الماشى والضاحك من الشخص الانسانى فلا يكون ما فرضناه
مركبا فان قلت بقى قسم آخر وهو ان لا يكون شئ من الاجزاء مقتضية لوجوده
اصلا قلت فساد هذا القسم اغنى عن البيان لانه يلزم ان لا يكون شئ منها ولا المركب
منها واجبا وان لا يحصل من اتصافها بالوجود فى العقل موجود واجب فى الخارج
وتمسكوا ايضا فى ان الواجب لا يتركب من الجنس والفصل بانه لا يشارك شيئا من الاشياء
فى ماهيته والا يلزم الامكان لان كل شئ غيره ممكن ماهيته وكذا ما يشاركه فى الماهية
الممكنة واذا لم يشارك شيئا لم يحتج الى مميز يميزه فى العقل عما يشاركه فى الماهية المشتركة
فلا يتركب واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له جزء عقلى عام لا يمتنع اشتراكه بين كثيرين
بحسب العقل لكن ينحصر فى الخارج على الواجب لما انه يلزم له جزء خاص يميزه عن الافراد
الذهنية المشاركة للواجب فى ذلك الجزء العقلى العام المنحصر فى الخارج فى شخص واحد
من غير ان يلزم مشاركة الواجب لشئ من الممكنات فى ماهيته اقول تلك الافراد الذهنية
لو كانت واجبة لما بقيت فى العدم فيكون اما ممكنة او ممتنعة فاشتراك الواجب للممكن
او الممتنع فى ماهيته لازم قطعا والثانى اشنع من الاول لكن يمكن ان يقال ان اردت
ان مشاركة الواجب فى الجزء العقلى لشئ من الممكنات يوجب امكانه فلا نسلم لم لا يجوز
ان لا يكون الجزء المشترك كافيا فى اقتضاء الوجود نعم اذا انضم اليه الجزء الآخر للواجب
يكون المجموع مقتضيا للوجود وان اردت ان مشاركة الواجب لشئ من الممكنات فى

في تمام الماهية يوجب ذلك سلم الملازمة لكن نمنع لزوم المقدم من تركب الواجب
من الاجزاء العقلية واجيب ايضاً بان التركب العقلي لا يستلزم مشاركة الواجب
لشئ من الممكنات لجواز ان يكون التركيب من امرين متساويين ينحصر كل منهما في
الواجب فلا يتم الدلالة على هذا المطلب الا بما ابطلهما بتحريره وخصصنا بترتيبه كما قررناه
آنفا من ان الاجزاء العقلية اما ان يكون كل منها مقتضياً للوجود او لا يكون شئ منها
مقتضياً او يقتضي البعض الى آخر ما اوردناه فتذكر وعلى تقدير كون الوجود الواجبي
عين الذات يجري الترديد في ان الوجود الواجبي لبعض الاجزاء او المجموع
واي بعض يكون عين الوجود هو الواجب والآخر خارج وعلى تقدير ان يكون المجموع من حيث
هو مجموع عين الوجود موجوداً بالذات واحتياج الكل الى الجزء من حيث انهما كل وجزء
ضروري يلزم احتياج الواجب من حيث انه واجب موجود الى اجزائه فيلزم الامكان
بالضرورة واما استلزام كون كل واحد من الاجزاء عين الوجود تعدد الواجب وبطلان
التوحيد فاغنى عن البيان واما انه لا ضد له فلان الضد لا يعرض الا للمعنى والتضاد
لا يكون الا بين معنيين فانهم عرفوا الضدين بانهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما
في محل من جهة والواجب لما لم يكن معنى قائما بالمحل لم يكن بينه وبين آخر تضاد فلم يكن له
ضد وايضاً قالوا التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد ولا يكون الا بين الانواع
الاخيرة فالواجب لما لم يكن له جنس لم يكن في مقابلته انواع مشاركة له في الجنس فلم يكن له ضد
واما انه لا ند له ولا مثل فلان المثل هو المشارك في الذات والحقيقة والند هو المثل المساوي
وعند البعض المثل هو المشارك في اخص الاوصاف كالالوهية مثلا ولما امتنع الشريك له
في الذات والالوهية امتنع له المثل فكيف المساوي اي المعادي والمقابل والمغالب
قال رضي الله عنه له يد ووجه ونفس كما ذكره الله في القرآن ولا يقال ان يده قدرته
او نعمته لان فيه ابطال الصفة وهو قول اهل القدر والاعتزال ولكن اليد صفته بلا كيف

دون البعض ح

ح

بلا كيف لما ورد في القرآن اسناد الله هذه الامور الى ذاته مثل قوله تعالى ويبقى وجه ربك
وقوله كل شئ هالك الا وجهه وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله ما منعك ان تسجد لما
خلقت بيدي وقوله ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد ومنع القواطع
العقلية تحقق هذه الامور بحقايقها الموضوعة تلك الالفاظ بازائها التي هي الجوارح
المعروفة الثابتة للانسان حملها بعضهم على التجوز فقال الوجه مجاز عن الوجود
واليد مجاز عن القدرة ومعنى قوله خلقت بيدي اي بقدرتي الكاملة فاضافة خلق آدم الى
القدرة الكاملة مع ان المخلوقات كلها مستندة اليه لظهور آثار القدرة فيه اكثر من ظهوره
في غيره من عجايب صنعته وبدايع فطرته وقيل اليد مجاز عن النعمة واهل السنة ابوا صرف
الآيات الواردة عن ظواهرها الا عن ضرورة وحمل الفاظها الى المجاز ما امكن الحقيقة
والى المعاني البعيدة ما امكن الحمل الى المعاني القريبة فلما لم يجدوا ابدا من صرف هذه الالفاظ
عن معانيها الحقيقة التي هي الجوارح الجسمانية حملوها الى صفات ثبوتية ثابتة له تعالى بلا كيف
واوجبوا الاعتقاد على ان هذه الامور الواردة بها القرآن من الوجه واليد صفات ثابتة
لله تعالى ازلا وان لم يعرف حقايقها لان هذه المعاني اقرب الى المعاني الحقيقة من حمل اليد على
القدرة والوجه على الوجود وكذا ساير الامور الواردة ثبوتها لذات الله تعالى القرآن
ولهذا قال رضي الله عنه وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف كما ورد في القرآن
رضي الله عنهم وغضب الله عليهم دلت الآيتان وامثالهما على انه متصف بالرضا والغضب
فالتصديق التام للقرآن ان لا يعدل عن ظاهر مدلوله بلا ضرورة من صارف عقلي او معارض
نقلي لكن لما دلت الادلة القطعية على علو شانه وسمو سلطانه عن التكيف بالكيفيات والتعلق
بالجسمانيات حكموا بان اتصافه باوصافه بلا كيف وان اوهم اسامي الاوصاف
الكيف لشيوع استعمالها في الكيفيات المشاهدة لنا في انفسنا وقد حكم بان استعمال
الالفاظ المشعرة بالكيف والانفعال في اوصاف الباري مجاز بناء على ان الواضع

الوجه مجاز عن الوجود

انما وضع الالفاظ بازاء الاوصاف الامكانيه التى هى كيفيات وانفعالات فاذا استعمل
فيما ليست بكيفيات وانفعالات مقرر التجوز واما فى نفس الامر السابق عن الوضع
والاعتبار فكما ان ذاته اصل الذوات فكذلك كل صفة من صفاته اصل وما يظهر فى الممكنات
مما يجانس تلك الصفة فهو فرع واثر لها كما ان وجود الممكنات بسبب التعلق بالمواد الامكانية
صار موسوما بالحدوث والزوال فكذلك اوصاف المحدثات بالحلول فى المحال الجسمانية
صارت كيفيات وانفعالات مع ان حصولها مجردة عن امثال هذه الكثافات المادية
باقية فى صرافة التقدس ومستمرة فى لطافة التجرد وكما ان الوجود صار جسما بالتنزل الى
عالم الكون والفساد كذلك صارت اوصافه حالات جسمانية بالتنقل الى حضيض المواد
قال رضى الله عنه خلق الله الاشيا لا من شئ وكان الله عالما فى الازل بالاشيا قبل
كونها اى اوجدها بعد ما كانت معدومة غير مسبوقة بمادة يكون محلا للصوره الحادثه
التى هى اثر المحدث وبصوره حاله فى الماده قبل هذه الصوره الحادثه معدة للمادة
بحلول هذه الصورة كما زعمت الفلاسفة من ان المادة التى يعبرون عنه بالهيولى قديمة
بالشخص ولا يخلو عن صورة ما البتة والصور تتعاقب من الازل الى الابد على الهيولى وكل
سابق من الصور المتعاقبة يعد الهيولى للصورة اللاحقة فلا يخلق الخالق شيئا الا
وهو مسبوق بمادة وصور معدة له على ما زعموا لما مر من ان الحادث لا بد وان يكون
له من علة حادثة اذ لو كانت علته التامة قديمة والمعلول حادثا لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وتلك العلة الحادثة لا بد لها ايضا من علة حادثة الى ما لا نهاية له وتلك العلل المتسلسلة
لا بد وان لا يكون متباينة لان الامور المتباينة لا يصلح لان يكون بعضها معدا للبعض
بل من ضرورة اعداد السابق اللاحق منها ان يكون جميعها حالا فى محل واحد والمحل هو الهيولى
والامور الحالة المعدة بعضها لبعض هى الصور المتتالية المتعاقبة والمركب من الهيولى
والصورة هو الجسم فالحادث ليس الا الصور المسبوقة بالمادة والصور المعدة

المعدة وقد ثبت بطلان هذا القول بحدوث ما سوى الله فثبت ان الله خلق الاشيا
لا من شئ فالاشيا قبل ان يخلق معدومة محضة ولهذا كان مظنة ان لا يتعلق بها
العلم فبين الامام ان الامر ليس كذلك بل الله تعالى كان عالما فى الازل بالاشيا قبل
كونها لانه سبحانه خلق الاشيا بالاختيار والاختيار مسبوق بالعلم وايضا قد ثبت
قدم العلم وكذا عند الفلاسفة يعلم الله الاشيا قبل وجودها قبلية ذاتية وان لم يتقدم
علمه على وجود الاشيا قبلية زمانية لان العالم عندهم قديم ولا يتصور تقدم شئ
على القديم تقدما زمانيا لان ايجاد الاشيا وان كان عندهم بطريق الايجاب
لكن فعله ليس كفعل الطبايع بل هو بالشعور والارادة على معنى انه يشا وجود
الاشيا فيوجدها وان لم يجز انفكاك المشية عن ذاته فى زعمهم ويعبرون عن ذلك
الشعور والارادة بالعناية الازلية واختلفوا فى ان علمه للاشيا حال كون الاشياء
معدوما على اى وجه يكون فقيل اضافة بين العالم والمعلوم وقيل صفة حقيقية ذات اضافة
وتعلق بالمعلومات ويرد على هذين القولين ان تحقق الاضافة يتوقف على تمايز المضافين
ولا تمايز بين المعدومات الصرفة فكيف يتحقق الاضافة بينها وبين العالم وقيل هو الصورة
الحاصلة من الشئ فى العقل فللاشيا قبل ان يوجد فى الخارج تحصيل صورها فى العالم
وهى علم العالم بها اقول ويرد على هذا القول ايضا ان المعدومات الصرفة
اذا لم يتمايز كيف يتعين كل صورة لصاحبها وكيف يختص هذه الصورة لهذا الشئ
دون ذاك اذا لم يتميز هذا عن ذاك فلا مخلص غير ما حققنا من ان الواجب تعالى موجود
بذاته ازلا وابدا فلا جرم ثبت له معان مثل القدم والقيام بالذات والاستغناء فى الوجود
والقيام عن الغير وغيرها ويكفى وجود الذات فى ثبوت ذلك المعانى لان ثبوت شئ لشئ
فرع ثبوت المثبت له ولا يحتاج الى الوجود الثابت لكن ثبوت ذلك المعانى لذات الوجود
الحق وجود للمعانى لان حقيقة الوجود المطلق هو بعينه ذات الواجب فوجوده بذاته

الاختلاف فى علمه تعالى بالاشيا حال كونها معدوما على اى وجه هو

ووجود غيره بثبوته لحقيقة الوجود فيكون المعاني الثابتة موجودة ازلا بثبوته لحقيقة الوجود
ومعلومة له علما حضوريا بحضور عين المعلوم عند العالم بلا احتياج الى نزع صورها
وكذا الحال في المعاني المركبة الحاصلة من وجوه انضمامات المعاني البسيطة وانفراداتها
التي هي حقايق الموجودات الكائنة الى الابد وهذا الوجود لتلك الحقايق هو علم الله الازلي
المسمى بعالم الاعيان الثابتة وهو الحضرة الاولى من حضرات الوجود ودونها حضرة عالم
الارواح وعالم الجبروت الذي يتفصل فيه تعينات الاشياء لكن بعد باقية في صرافة التجرد
لم تتنزل الى كثافة الصورة فاذا تنزلت الى مرتبة الصور يكون عالما ادنى مرتبة من عالم الارواح
يعبرون عنه بعالم المثال وعالم الخيال وعالم الملكوت والموجودات فيه لا تخلو عن صور
لكن صورها ليست في كثافة الصور المادية المحسوسة بالحواس الظاهرة التي يعبر عنها
بعالم الشهادة وعالم الملك وهو الذي دون عالم المثال المطلق ويقال نسبة عالم
الملك الى الملكوت نسبة قصعة صغيرة الى لجة كبيرة بكون القصعة فيها لان كل شيء له
صورة واحدة في الملك له الف الف صورة في الملكوت وازيد منها اذ كل شخص واحد في عالم
الشهادة يتصف باوصاف لا يحصى وباعتبار كل وصف من تلك الاوصاف له صورة واحدة في الملكوت
والملكوت مبداء الملك في بدء الوجود ومرجعه عند فناء كل موجود وهو البرزخ بين الدنيا والاخرة
وكذا بين عالم الارواح وعالم الشهادة له جنبتان جنبة نورانية ولطافة وبها تناسب عالم الارواح
وجهة صورية ونوع كثافة وبها يضاهي عالم الشهادة قال رضي الله عنه وهو الذي قدر الكائنات
وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح
المحفوظ لكن كتبه بالوصف لا بالحكم لان الكتب السماوية تصادقت والانبياء تطابقت والاخبار تواترت
على ان الله هو خالق كل شيء ويريد لكل امر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
يدبر الامر من السماء الى الارض ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي احسن كل شيء خلقه
وبدا خلق الانسان من طين والعقول السليمة توافقت على ان المخلوقات لا يقدرون ان

ان يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه وعلى الذين
يشركون الخلق لخالقه ما قدروا الله حق قدره فان الارض جميعا قبضته يوم القيمة
والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون فاذا انضم الى تصادق الكتب
وتطابق الانبياء وتواتر الاخبار وتوافق العقول على ان الله خالق كل شيء بموادة
وصوره ومقدره باوقاته ومقاديره في ذاته وصفاته ما ابطلنا به ما ذهب اليه الفلاسفة
في كيفية ترتيب صدور العالم عن الواجب بناء على زعمهم امتناع صدور الكثير عن الواحد
وما زعمت المعتزلة من استناد افعال العباد الى قدرتهم وارادتهم وامتناع ارادة
الله الشرور والقبايح كما قررنا بعضها وسنقرر بعضا منها فيما يبقى ادلة استناد جميع الاشياء
الى ذاته سبحانه بواسطة علمه ومشيته وقضائه وقدره سالما عن ممانعة الصوارف
وخالصا عن معارضة القوادح فيتحقق الحق ويتضح ويزهق الباطل وينفضح ويحق
الله الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون وقوله وكتبه مصدر معطوف على قوله
وعلمه وقضائه وقدره وهو الانسب من ان يكون ماضيا كما لا يخفى فعلى هذا يكون
وكتبه بعد قوله ولكن مصدرا ايضا والجار والمجرور اعني قوله بالوصف خبره وورد
في الخبر ان اول ما خلق الله اللوح المحفوظ حفظه بما كتب فيه ما هو كاين الى يوم القيمة ولا يعلمه
الا الله وهو من درة بيضاء وهو في عظم لا يوصف وخلق الله تعالى قلما من جوهر طوله مسيرة
خمسمائة عام مشقوق السن ينبع النور منه كما ينبع المداد من اقلام اهل الدنيا
وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال ما اكتب قال القدر ما كان وما يكون و
ما هو كاين الى الابد انتهى الحديث وما كان مع ما عطف عليه بدل من القدر لفظا
وتفسير وتفصيل له معنى والمراد بما كان ما ثبت ازلا وهو ذات الله وصفاته وما
خلق اولا وهو القلم نفسه والمراد بما يكون ما اوجده الله في حال الكتابة من نفس الكتابة ووجود المكتوب

في اللوح وغيرهما مما يعلم الله وبما هو كائن الى الابد ظاهر والجمهور اخذوا بما دل
عليه ظاهر النصوص من ان الله خلق لوحا اي سطحا مستويا وقلما فكتب به عليه ما كان
وما سيكون من الازل الى الابد لحكمة اقتضت ذلك وقيل ان امثالها تمثيلات ورموز
واشارات الى حقائق كلية مجردة يرتسم فيها صور جميع الاشياء في بعضها بالاجمال وفي بعضها
بالتفصيل مثلا ان للعالم الكلي الذي هو العرش وما هو فيها جملة روحا كليا مجردا ونفسا كلية
ونفسا منطبعة في الجسم الكلي ونسبتها الى العالم الكبير نسبة الروح المجرد الى النفس الناطقة
والقلب والنفس الى الانسان فالعقل الاول محيط بالاشياء اجمالا وعلى وجه كلي و
يقال له ام الكتاب ولوح القضاء والقلم الاعلى والنفس الكلية محيطة بها تفصيلا وعلى
وجه جزئي ويقال لها لوح القدر واللوح المحفوظ والكتاب المبين والنفس المنطبعة
محيطة بجميع الجزئيات المتغيرة بحسب استعداداتها الفايضة عليها من المبداء
المشروطة ظهورها بالاوضاع الفلكية التي بعدها بالصور الحادثة المتبدلة المتنوعة
ويقال لها لوح المحو والاثبات ويشير اليه قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وكتب الله ما كان وما يكون في اللوح عبارة عن اثبات الله صور جميع الاشياء
في علوم هذه الحقائق فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة لا يمسها اي لا يدرك
اسرارها الا المطهرون من الحجب الظلمانية هذه طريقة الصوفية في حقيقة اللوح
والقلم وقريب من هذا طريقة الفلاسفة فانهم قالوا جميع الامور التي تدخل تحت الوجود
من الازل الى الابد مرتسمة في المبادي العالية كالعقول المجردة التي لا تعلق لها
بجسم ما البتة والنفوس المجردة الفلكية التي لها تعلق التصرف باجرام الافلاك تعلق
النفوس الناطقة الانسانية بابدانها وهذا الارتسام على وجه كلي لان المجرد لا يقبل ارتسام
الجزئيات المادية فيه والارتسام على الوجه الجزئي لجميع الاشياء ليس الا في النفوس
الجزئية الفلكية المنطبعة في اجرامها انطباع القوى الباطنة الانسانية في ابدانها لكن

وما هو فيها

اي النفس

مطلب

بلغ

لكن لتركب الابدان الانسانية يختص قواها بجزء دون جزء بخلاف الافلاك
فانها لبساطتها يستوي جميع جوانبها في انطباع نفوسها فيها لكن المشائين
من الحكماء لا يقولون بالنفوس المجردة للافلاك فعلى رأيهم ترتسم الكليات في
العقول والجزئيات في النفوس المنطبعة الفلكية وزعمت الفلاسفة ان المراد
مما ورد في الشرع من كتب ما كان وما سيكون في اللوح الذي خلق من درة بيضاء
ليس الا هذا الارتسام ومن اللوح الجرم الفلكي ومن خلقه من الدرة البيضاء تشبيهها
على غاية لطافة وصفاء والا فلا يمكن اتساع الاجسام المتناهية المقادير لارقام
دالة على وجه تفصيلي على اشياء غير متناهية مما هو كائن من الازل الى الابد اذ العالم
قديم والزمان غير متناه عندهم وكذا ما يدخل تحت الوجود في الازمنة الغير المتناهية
واستدلوا على ما زعموا اما على الارتسام الاشياء في العقول المجردة فبانها لتجردها
عن الغواشي الغريبة المادية المحجبة حاضرة لذاتها بذاتها وحضور المجرد لذاته تعقل
منه له فاذا عقلت ذواتها وذواتها علل لجميع الاشياء لزم تعقلها للاشياء ايضا
لان تعقل العلة يستلزم التعقل بالمعلول وايضا التعقل ليس الا حضور المعلوم عند
العالم والحجب الموجبة للغيبة ليس الا التعلقات المادية والظلمات الهيولانية ولما
كانت العقول مجردة عن هذه الحجب حضرت الاشياء جملة عندها فعقلتها واما على اطلاع
نفوس الافلاك على جميع الجزئيات الحادثة فبان حركة الافلاك حركة ارادية
لغرض مشوق والقصد الكلي لا يكفي في ايجاد مقصود جزئي لان الصادر حركة جزئية
والقصد الكلي نسبتها الى جميع الجزئيات على السوية فترجح جزئي واحد بها على ساير
الجزئيات محال فلا بد للفلك من ارادة وادراكات جزئية بحركات جزئية موصلة كل
منها الى حد مخصوص من حدود المسافة التي تتبدل بكل حركة منها اوضاع اجزاء الفلك
بالنسبة الى الكل مما في داخلها او فيه وخارجها ويكون لكل وضع من تلك الاوضاع سببا لحادث

التعقل ليس الا حضور المعلوم عند العالم

حتى تكون جميع الاوضاع سببًا لجميع الحوادث لبعضها بالذات ولبعضها بالواسطة فلا
خلا استلزام العلم بالسبب للمزوم العلم بالمسبب الا لازم لزم اطلاع النفوس الفلكية على
الحوادث كلها واسندوا الى ارتسام صور الاشياء في المبادي من العقول والنفوس
رؤية النايم بعض الاحوال المستقبلة باتصال النفوس الانسية بتلك المبادي عند انطلاقه
عن القيود الحسية والمشاغل الطبيعية الراسخة في النفوس بسبب التعلق بالمادة الكثيفة
والتلوث بجالاتها المظلمة المحجبة واطلاعها على بعض ما ارتسم فيها من الصور العلمية
وقالوا ان المتخيلة تتصرف في تلك المعاني التي اطلع عليها النفوس في المبادي وتحاكيها
بامثلة مناسبة لها من الصور المالوفة طبعها بها فينمحي عن النفوس تلك المعاني
المجردة التي اطلع عليها سريعًا وتبقى الامثلة التي تمثلت المتخيلة بها المعاني فلذلك
يحتاج الى التعبير في بعض ما يراه النايم والانبياء لعدم رسوخ التعلقات الظلمانية في نفوسهم
وشدة مناسبتهم للمبادي في النورانية والصفا تقع لهم في اليقظة ما تقع لغيرهم في المنام
فيتمثل لهم الملايكة ويوحون اليهم بايات ملفوظة فربما تتصرف المتخيلة فيما راوه ايضًا
فيعبرون وربما تبقى مشاهداتهم على صرافة التجرد فياخذون بظواهرها وكل ذلك اثر
ارتسام الاشياء في المبادي المفارقة والنفوس الفلكية المجردة او المنطبعة واعترض
على قولهم هذا بان الحركة والمتحرك لا جزء لهما عندكم اصلًا فان الفلك جسم متصل
وكذا الحركة اي التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد وان كان نسبة مختلفة فمن اين
يلزم الارادات الجزئية للحركات الجزئية بل يكفي في تحصيل الغرض المتحرك للتشبه من استيفاء
الامور الممكنة له تشبهًا بمعشوقه الذي هو مبداه ارادة كلية تابعة للتصور الكلي للحركة | الانوار ٤
الدورية في حيزه المعين الى جهة معينة بكيفية معينة من السرعة والبطوء فان هذا القدر
من التعيين في التصور والارادة يكفي في صدور حركته الشخصية وان لم يكن التصور
والارادة متشخصين اذ ليس في حركة الفلك تعدد جهات ولا تعدد مسافات

مسافات حتى يلزم لتعيين واحد منها تعيين التصور والارادة كما يلزم لمن قصد مكانا
معينًا من تصور حركة مخصوصة متشخصة وتعليق ارادته بها حتى لا ينبعث الى غير ما قصده
من الجهات الممكنة والمسافات المحتملة ولا كذلك الفلك فانه لا يمكن له التوجه الى الجهات
المتكثرة والتحير في الاحيان المتعددة وبالجملة الحركة المستديرة للفلك لا تحتاج غير
تعيين الجهة والقطبين الى تعيين شيء اخر بل بهذا القدر من التعيين يتخصص نوع الحركة
في تشخصه بحسب الخارج فيمكن صدور الحركة المتشخصة بالقصد الى حركة متعينة بهذا
التعيين بخلاف الحركات المستقيمة اذ يمكن فيها ان يميل المتحرك في كل حد من حدود
المسافة الى جهة اخرى يمينًا او شمالًا فلا بد من الارادة المتشخصة حتى يتعين المقصود من بين
المحتملات التي لا تحصى واعترض ايضًا بان الثابت بالدليل على تقدير تمامه ليس الا استلزام العلم
بالعلة المؤثرة العلم بالمعلول لا استلزام العلم بالشرايط والمعدات العلم بالمعلول و
معلوم ان علية حركات الافلاك وما يترتب منها من الاوضاع الفلكية لساير الحوادث
ليست الا بطريق الاعداد لا بطريق التاثير فلا يلزم من تصور الحركات والاوضاع
تصور الحوادث واما حديث الرؤيا فليس من ضرورتها ارتسام صور الاشياء
في العقول او النفوس بل يجوز ان يكون اطلاع النايم على بعض المغيبات باعلام من الله
بطريق الالهام او بواسطة ملك ولو سلم فيكفي ارتسام الصور في مجرد واحد ولا يلزم
ارتسامها في العقول المجردة والنفوس الفلكية كما ادعوا وايضًا الدلالة انما تتم على تحقق
الادراكات الجزئية للحركات الجزئية حين تحقق الحركات لا على سبقها قبله ولا على بقائها
بعده فيكون الادراكات المتعلقة بالمسببات ايضًا كذلك مع ان مدعيهم ارتسام صور
الاشياء في النفوس الفلكية ازلًا وابدًا فاين الدليل من المدلول وايضًا منع
المقدمة القايلة بان الفلك متحرك بالارادة بابطال ما استدلوا به عليها فلا بد اولًا ان تقرر
دعويهم هذا ودليلهم عليه حتى يتبين وجه بطلانه ثانيا قالوا ان الافلاك لكل منها نفس

قالوا ان الافلاك لكل منها نفس ناطقة مجردة ونفس منطبعة

ناطقة مجردة ونفس منطبعة كالنفس الناطقة الانسانية والقوى الباطنية بالنسبة الى
الابدان البشرية وتلك النفوس يدرك الاشيا ويدرك او لا حركاتها الصادرة عن اجرامها
ويصدق بفايدة في الحركة وينبعث منها شوق الى تلك الحركة ويحرك اجرامها بارادتها فتحرك
اما ان حركتها ارادية فلان الحركة الصادرة عن متحرك بالذات لا يخلو من ان يكون طبيعية
او ارادية او قسرية لان مبدأ الحركة ان كان خارجا عن المتحرك ممتازا عنه في الوضع والاشارة
فهي قسرية والا فان كان للمتحرك شعور بالحركة الصادرة عنه فهي ارادية والا فهي طبيعية
ولما كانت الحركة المستديرة مستلزمة بطلب المتحرك وضعا مخصوصا من الاوضاع الحاصلة
بالحركة ثم بعد حصول ذاك الوضع هربه عنه بل اجتماع الطلب والهرب فيه في حالة واحدة
بالنسبة الى كل واحد من الاوضاع لانه كما يهرب عنه بالحركة عنه يطلبه بالحركة اليه علم ان
هذه الحركة لا يمكن ان يكون طبيعية لان الطبيعة الواحدة لا يكون مبدأ الاثار متضادة
مثل الطلب لشيء والهرب عنه واذا لم يكن طبيعية لا يكون ايضا قسرية لان القسرية
حقيقتها الحركة بخلاف الطبيعة فلا يتصور حيث لا يتصور القسرية والافلاك لا يمكن
حركتها على الاستقامة كما بين في موضعه والحركة على الاستدارة لا يمكن ان يكون طبيعيا فلا يمكن
فيه الحركة الطبيعية اصلا ولا القسرية ايضا وايضا لا يتصور القسر في الافلاك الا من بعضها
لبعض ومن عدم التشابه بين حركتي الفلكين المعلوم بالارصاد علم انه لا قسر
من بعضها لبعض فلا قسر اصلا فتعين كون حركات الافلاك ارادية وقالوا الحركة الارادية
لا بد لها من غرض محرك يكون وجوده بالنسبة الى المتحرك اولى من عدمه والبديهة شاهدة به
وما توهم من كون حركة العابث باللحية والساهي والنايم بلا غرض وشعور ففاسد
لانهم لا يخلو عن غرض خفي وادراك اجمالي غايته انهم لا يستحضرون تخيلاتهم الجزئية
الباعثة لهم على تلك الحركات لاشتغال قواهم بامر آخر ثم الغرض المحرك للسماء لا جايز ان يكون
حسيا لان الغرض الحسي ينحصر في جذب ملايم بميل قوة شهوانية او في دفع منافر يهيج

تهيج قوة غضبية والاجرام الفلكية لعدم قبولها التأثير والتغير من حالة الى حالة لامتناعها
من الخرق والالتيام والكون والفساد والتخلخل والتكاثف والنمو والذبول والتشكل
بالاشكال المختلفة لا يتصور في حقها ملائم ومنافر حسيان والتغير فيها لا يتصور الا بالنسبة
الى الاوضاع التي لا يتصور اختلافها بالنسبة الى الافلاك بالملائمة والمنافرة لان الافلاك
لبساطتها وعدم الاجزاء فيها بالفعل نسبتها الى الاوضاع الممكنة لها جميعها على السوية
فالغرض المحرك للسماء لا بد ان يكون امرا عقليا ممكنا حصوله بسبب الحركات الفلكية
عائدا فوايده الى ذوات الافلاك لانه اذا لم يكن حصوله بالحركات الفلكية لكان
تصديق الفلك بفايدة فعله جهلا محضا وهو مستحيل على ذوات عاقلة مجردة بحسب
ذواتها عن العوارض المادية مرتسمة فيها حصول صور الاشيا بالكلية ومع ذلك لا يليق بحكمة
الحكيم المطلق ان بنى مثل هذا الامر الكلي الذي لا بد منه في نظام العالم لانحفاظ الزمان به
وانضباط الحوادث بالزمان على جهل محض يكون منطبه شعور المتحرك بكون اعتقاده
جهلا فيمتنع عن حركاته المبتنية عليه فيختل النظام بل يلزم المحالات اللازمة على انعدام
الزمان واذا لم يكن فوايد الغرض عايدا الى ذوات الافلاك لعودها اما الى العالم العنصري
الذي هو اسفل منها او الى المبادي العالية التي هي اعلى منها وكل من هذين يستلزم
استكمال العالي بالسافل وهو محال فتعين ان يكون فايدة الحركة عائدة الى ذات
الفلك ولا بد ان يكون حصوله له بعد ما لم تكن على التدريج لان الحاصل دفعة ان حصل
ينقطع عند حصوله الغرض المحرك للسماء فينقطع الحركة وان لم يحصل يلزم الجهل في
التصديق بالفائدة ولا يتصور ان ما يحصل للفلك على التدريج بسبب الحركة بعد ما لم
يحصل غير الاوضاع المتجددة له ابدا لانه لا يحصل للفلك على التدريج شيء غير الاوضاع
فان كان فلا يكون مسببا عن الحركة اذ من المعلوم انه لا شيء يتجدد للفلك بالحركة الدورية
دايما غير الاوضاع والنسب المتجددة بها والاوضاع لا يمكن ان يكون غرضا بالذات

للافلاك لتساوي نسبة جميعها اليها ولا يمكن ان يكون تحصيل الاوضاع غرضاً محركاً للافلاك
الا باعتبار تضمنها للتشبه بمعشوق متصف بالفعل بكمالات كلية بحيث لا يبقى له كمال بالقوة
فتشبه له الفلك باخراج اوضاعها الممكنة من القوة الى الفعل بحيث يكون خروج كل وضع من القوة
الى الفعل كمالا حسياً لجرمه والتشبه الحاصل في ضمنه بمعشوقه كمالا عقلياً لنفسه بل يمكن ان يحصل للنفس
الفلكي بسبب تلك التشبهات حالات شوقية ولمعان مشرقة يعدّ الفلك جرمه ونفسه بكمالات آخر
وكذلك تلك الكمالات الآخر حتى يحفظ بسببها الكمال الكلي في ضمن الكمالات الجزئية ابداً سرمداً
ثم يسري وينعكس آثارها الحسنة الى العالم السفلي ويترشح الخيرات من الافلاك اليه من انواع الفيوض
المناسبة لذلك العالم من المبدأ الفياض بسبب اعداد الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والتشبهات
العلوية ثم قالوا لا جائز ان يكون معشوق كل فلك هو المبدأ الاول ولا واحداً من ساير المبادي
العالية والا لكان الافلاك متشابهة الحركات لاشتراكها في المتشبه به ولا جرماً فلكيا ولا نفساً من
النفوس الفلكية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متشابهين فلكل فلك معشوق واحد تشبه
بحركاته السرمدية فهي العقول التسعة للافلاك التسعة هذا كلامهم في كون حركات الافلاك ارادية
مسببة من غرض محرك منبعث من ادراك وتصديق بغاية ولا يخفى على فطن لبيب ان اكثر ما ذكروا
من المقدمات تخمينات لا يكاد يثبت ببديهة ولا ببرهان فان لمانع ان يمنع كون الافلاك
متحركة بالذات والارصاد انما دلت على حركات السيارة فيجوز ان يعرض الحركة بالذات لها لا
للافلاك كما هو المتبادر من قوله تعالى وكل في فلك يسبحون فان قيل قد اثبت الطبيعيون ان
الافلاك متحركة على الاستدارة بان كل وضع ممكن للفلك ولكل جزء فرض من اجزائه ممكن الزوال
بالنسبة الى الفلك واجزائه بحكم البساطة وتشابه الاجزاء والزوال لا يمكن الا
بالانتقال والانتقال لا يتصور الا بالحركة المستديرة لان الفلك لا يقبل
الحركة المستقيمة وامكان الحركة المستديرة للافلاك يدل على ثبوت الميل المستدير
فيها وثبوت الميل على ثبوت مبدئه ولا شيء في الفلك يصلح ان يكون

الارصاد انما دلت على حركات السيارات

يكون مبداء للميل غير صورته واذا كانت صورة الفلك مبداء للميل المستدير لا يتصور
فيه عائق عن الحركة اما من الداخل فظاهر لان الصورة الواحدة البسيطة لا يتصور
ان يكون مبدأ لميلين متعاوقين واما من خارج فلان العائق الخارجي عن
الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب وهما لا يتصوران في الافلاك
ووجود الميل المستدير سالماً عن العائق يدل على وجود الحركة المستديرة في الفلك
بالفعل فكون حركة الافلاك بالاستدارة ثابت بالبرهان فالمنع غير متوجه قلنا مقدمات
هذا الدليل ايضا ممنوع مثلا لا نسلم اولا بساطة الفلك وتشابه اجزائه ودليلهم عليه
على تقدير تمامه انما يجري في المحدد دون ما عداه ولا نسلم ايضا ان زوال وضع الفلك
يستلزم الانتقال اذ يجوز ان يطرأ الانتقال للاجسام المحاذية للفلك من داخل ومن خارج
فان انتقالها يكفي في زوال الاوضاع الفلكية اللهم الا ان يقال بساطة الفلك وتشابه اجزائه
وتساوي نسبته الى جميع الاوضاع يدل قطعاً على جواز انتقاله من واحد منها الى آخر ولا
نسلم ايضاً ان امكان الحركة المستديرة يدل على ثبوت الميل بالفعل وانه لا شيء في الفلك
يصلح ان يكون مبدأ للميل غير صورته لم لا يجوز ان يكون مبدأ الميل امراً خارجاً وما قيل من
انه لا يتصور القاسر في الافلاك فممنوع فان قيل وجود القاسر يدل على ان فيه ميلاً طبيعيا
بناء على ان القسر لا يتصور الا فيما فيه ميل طبيعي والميل المستقيم لما امتنع في الافلاك
تعين ان يكون ذلك الميل ميلا مستديراً قلنا نمنع قولهم ان القسر لا يتصور الا فيما فيه
ميل طبيعي وما استدلوا به عليه غير تام ونمنع ايضاً امتناع الميل المستقيم في الافلاك
ودليلهم عليه على تقدير تمامه انما يجري في المحدد ولا نسلم ايضا ان لا عائق خارجاً
عن الحركة المستديرة الا ذو ميل مستقيم او مركب وانما يتم ذلك لو انحصر العائق
في الجسم وهو ممنوع بل يمكن العوق من المجردات ثم لا نسلم انه لا يتصور العرض الحسي و
الشهوة والغضب والخرق والالتيام وساير ما ذكروا هناك في الافلاك ودليلهم لا يدل

الا على امتناع هذه الاشيا في المجرد ولزوم تشابه احوال البسيط وانه ليس في الفلك
حالة يقبل التبدل والتجدد غير الوضع فغير مسلم ولامدلل وما قالوا في اثباته من
ان الغرض المحرك اما ان يكون نيل ذات محصولة اى لا يصلح ان يكون غرضا بحركات
دايمة او نيل صفات فهو لا يمكن ان يطلب بالحركة لانه لا يمكن ان يطلب بالحركة الا ما
يجوز الانتقال عن موضوعه والصفات لا يجوز له ذلك فتعين ان يكون الغرض نيل
شبه ذات او نيل شبه صفات فيكون للفلك معشوق موجود تشبه به بالاوضاع
فغير سالم عن المنع اذ يجوز ان يكون الغرض نيل ذوات متعددة متعاقبة كل ان من
غير انقطاع و يجوز ان يكون نيل صفات متجددة حاصلة للفلك بعد ما لم يكن بالحركات
من غير انتقال عن موضوعها كما في الاوضاع وايضا استحالة استكمال العالى
بالسافل غير قطعى بل يجوز ان يكون الغرض المحرك للسماوات حركاتها على الوجه
المخصوص موجبة لحسن النظام فى العالم العنصرى و على تسليم ان الغرض المحرك للسماوات
هو التشبه بالمعشوق الكامل بالفعل يجوز ان يكون المتشبه به فى الجميع واحدا واختلاف
الحركات مستندا الى القوابل فيتحرك كل فلك بحسب قابلية تشبها بالمبدا الواحد فى اخراج
كمالاته الممكنة من القوة الى الفعل ثم هذا كله مبنى على اصل الايجاب الباطل والا فالقادر
المختار يجوز ان تحرك الفلك على ما يشاء كيف يشاء بحكمة يحيط بها علمه ولا يخفى على عاقل
ان حركة العاقل حركات مكررة مستديرة تشبها بالمبادى المتصفة بانواع الكمالات
بالفعل غير معقول اصلا والا لكان من يتحرك من الانسان من حد معين في مسافة الى حد
اخر ثم يعود الى الحد الاول ثم الى الثانى وهكذا الى ما استطاع او يتحرك على الاستدارة
تشبها بالمبادى الكاملة يعد عند العقلاء انه فى استكمال نفسه وليس كذلك بل كل احد
من العقلاء يعده فى حركته عابثا وفى قصده و زعمه معتوها جاهلا الا ان قصد التشبه
بالكاملين باخراج الحركات الغير القارة التى لا تختص بالعاقل بل يعم البهايم والجادات

والجادات والاوضاع الحاصلة بسببها الممتنعة الاجتماع من القوة الى الفعل لا شك انه
سفه وجهل لكن يحتمل عندى ان يكون حركات الفلك حركات شوقية ودورات عشقية
على تقدير ان يكون له نفس عاقلة مجردة فان من شان الواجب تعالى ان يتجلى للنفوس
العاقلة ويدهشهم بالماع انوار جلاله ويهيمهم باظهار اسرار جماله فيسرى تلك الدهشة
والحيرة من النفس الى الجسم الذى تتعلق به فيحدث فى الجسم الحركات ولما لم يكن
له مسافة مكانية انحصرت حركاته فى المستديرة ويحدث مثل هذه الحالة فى الافراد
الانسانية بتهذيب الرذايل النفسية والوصول الى الحضرات القدسية واذا
كان هذا الحال لبعض افراد الانسان احيانا لا يبعد ان يكون لجميع النفوس الفلكية
دايما لعلو استعدادهم وكمال فطرتهم وصفاء فطنتهم وتفضلا من الله عليهم ورحمة
اليهم بواسطتهم على العالم السفلى بايصال آثار الخير منها اليهم فان قيل فما السبب
فى نهى الشارع عن البحث فى القدر مع ان القدر حق والاطلاع على الحقايق كمال
محض سيما فى امثال هذه المباحث التى توجب معرفة عظمة الله وحقارة النفس
واحتياجها اليه فى جميع حالاته وحاجاته وكل اوقاته ويورث حالات سنية من التسليم
والتوكل والرضا والخوف والرجاء وغير ذلك اما نهى الشارع عنه فلانه قد صحت
الرواية عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونحن نتنازع فى القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت
اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى هذا الامر عزمت عليكم ان
لا تتنازعوا فيه واما ان القدر حق فقد ذكرناه طرفا منه فى قوله والقدر خيره وشره
من الله تعالى ومن النصوص الدالة عليه قوله تعالى انا كل شىء خلقناه بقدر وقول
النبى عليه السلام كتب الله مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض
بخمسين الف سنة وقوله عليه السلام كل شىء بقدر حتى العجز والكيس وقوله

فان قيل فما السبب فى نهى الشارع عن البحث فى القدر

عليه السلام احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما فحج آدم موسى قال موسى
انت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك
في جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال آدم انت موسى الذي اصطفاك
الله برسالته وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجيا فبكم وجدت
الله كتب التورية قبل ان اخلق قال موسى باربعين عاما قال آدم فهل وجدت فيها
وعصى آدم ربه فغوى قال نعم قال افتلومني على ان عملت عملا كتبه الله على ان اعمله
قبل ان يخلقني باربعين سنة قال رسول الله فحج آدم موسى وقوله عليه السلام لا يؤمن
عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالموت
والبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر وقوله عليه السلام يكون في امتي خسف ومسخ وذلك في
المكذبين بالقدر واما كون الاعتقاد بالقدر مورثا للاخلاق المرضية والحالات السنية فظاهر
غني عن البيان اقول سبب النهي غاية غموض هذه المسئلة بحيث لا يكاد يهتدي فيه الى
الصراط المستقيم ويثبت على الدين القويم الا واحد من الوف الالباء والاوحدي
في الفطنة والذكاء والنظر فيه بالعقل الجزئي خطر عظيم ومظنة الوقوع في الضلال المبين
فالاحتياط ليس الا في تقليد المخبر الصادق والاعراض عن الامعان في الدقائق والا
فالضلال اقرب من الهداية والرشد اقل من الغواية ولذلك ضل كثير من الناس وزل وغر
من يثبت على الحق وقل وما وقع الجبرية في ضلالة الجبر والقدرية في اثبات الشركاء لله في الخلق
الا من هذه المسئلة فتحقيق الحق فيها لا يتيسر الا لمن تنور بصيرته بنور العرفان وتمكن
في قلبه عين الايقان فالنهي ليس واردا عليه بل هو مامور بالبحث مع اهل البدع و
الاهواء وازاحة شبههم ودعوتهم الى الحق الاعلى فالقدر بحر عميق لا يركبه الا الانبياء
والورثة من العلماء ولا يخوض لجته الا البررة الاتقياء والخيرة الاصفياء فاعلم ان بعض
النصوص يتبادر من ظاهره الجبر كحديث احتجاج آدم مع موسى عليهما السلام ونحوه ولكن

اعلم ان بعض النصوص يتبادر من ظاهره الجبر

ولكن ليس كذلك بل الامر في الواقع ان القادر تعالى وان كان يقدر على قسر الخلق وجبرهم
على الايمان والطاعة كما اخبر به قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول
مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين لكن الحكمة الالهية اقتضت ان يفوض الامر
الى القابليات ويحال الفيض على الاستعدادات فمن اقتضى استعداده الايمان يفيض
الايمان عليه من الفياض ومن اقتضى استعداده الكفر يفيض عليه من الفياض الكفر وكذا
في الطاعة والعصيان والفوز والخسران فان كمال الرحمة وتمام الرافة لا يتحقق الا بهذا
لان قسر المظلم الاستعداد المستعد فطرته للكفر على الايمان وان كان رحمة في حقه واحسانا
في شانه لكنه اساءة في حق الصافي الاستعداد المستعد فطرته الصافية للايمان لان تسوية
المفضول بالفاضل وان كان احسانا بالنسبة الى المفضول لكنها اساءة بالنسبة الى الفاضل
من حيث ضياع فاضل حقه ولا شك ان حق الفاضل احق بالرعاية من طرف المفضول
فالعدل الكامل والفضل الشامل في ان يفوض الفيض على مراتب الاستعدادات ولا يتجاوز عما تقتضيه
الذوات من رتب العطيات واليه يشير قوله تعالى وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك قل كل من عند الله فانه اذا كان الكل من عند الله لا يكون لاسناد
السيئة الى النفس وجه غير كون الفيض على وفق الاستعداد واما اسناد الحسنة الى الله على كل
حال فلعدم كفاية الاستعداد في حصولها لولا فضل من الله بخلاف السيئة فان كرم الكافي
لا تقتضيه البتة لولا استعداد المحل وقابليته اليها واشار اليه ايضا قوله تعالى ليميز الله
الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فبركم فالفاعل للحسنة والسيئة ليس
الا الله على ما صرح به قل كل من عند الله لكن فعل الفاعل تابع للاستعداد ولذلك اسند الى
النفس في بعض الايات وهذه هي الحجة البالغة التي اخبر عنها قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة
فلو شاء لهديكم اجمعين فانه تعالى لا يعطي احدا الا ما سأله بلسان استعداده فلا جبر اصلا
ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه

مطلب

الماهيات صور علمية متمايزة في علم الله تعالى

فان قلت الاستعداد ايضا بصنع الله وخلقه فلا مخلص من الجبر قلت الماهيات صور علمية
متمايزة في علم الله بعضها عن بعض كما اشرنا اليه ولا يتصور هناك جعل ولا صنع من الجاعل
ولها لوازم لذواتها هناك لا يمكن تخلفها عن تلك الماهيات وللوازمها ايضا لوازم ثم وثم
حتى ينتهي الى اللوازم الخارجية التي تأخر وجودها الى ما لا يزال التي تتبعها بعد اقتضاء الذوات
الى الوجود الخارجي ثم يقتضي تلك اللوازم الخارجية امورا خارجية اخرى بعضها بالذات وبعضها
بواسطة الامور الاتفاقية الخارجية عن الماهيات حتى ينتهي بعضها الى الايمان وبعضها الى الكفر
بعضها الى الطاعة وبعضها الى العصيان فلما علم الله تعالى في الازل ماهية كل شيء ولوازم ماهيته
ولوازم لوازمه الى آخر مرتبة من اللوازم كتب في لوح القدر حال كل شيء من الازل الى الابد بحسب
اقتضاء ماهيته لوازمه واقتضاء لوازمه ايضا ما يلزمها الى ان ينزل الاوصاف الى مرتبة الاعمال
فكتب انه يعمل كذا وقت كذا لاقتضاء استعداده ذلك العمل ويخلق الله له العمل بحسب استعداده حتى يترتب
الاوصاف الى ان ينتهي الى الاعمال وترتب الاعمال الى ان ينتهي الى الطاعة او العصيان او الكفر
او الايمان وليس في واحد من ذلك حكم من الله على وجه الجبر بل الكتب ليس الا على وصف احواله و
حكاية اعماله المترتبة المقتضية بعضها البعض غايته انه كتب ايضا انه يخلق لكل شيء ما اقتضاه حاله
وطلبه استعداده بحكم حكمته على ذلك وقوله رضي الله عنه لكن كتب بالوصف لا بالحكم اشارة الى ما قلنا
فحجة آدم موسى عليهما السلام ليست مبنية على الجبر المحض بل على اقتضاء الاستعدادات الازلية
والاحوال المترتبة عليها خطيئته وخروجه من الجنة فيما لا يزال واقتضاء الحكمة الازلية تعلق
الارادة والقدرة القديمتين بما خصصه الاستعداد وان كان تعلقهما على خلاف الاستعداد ممكنا
لكون قدرته شاملة وارادته كاملة متساويتي النسبة الى جميع الممكنات واعلم انه لا طمع في دفع الجبر
بالكلية واثبات الاختيار المحض الخالص فان اقتضاءات الاستعدادات لا تخلو عن الجبر لكن
المقصود رفع الجابرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى باسناد اسباب الجبر الى نفس العبد وماهيته
الازلية مع ان الله ما قصر في التفضل عليه حسب ما يمكن كما اشار اليه قوله فلله الحجة البالغة

والحاصل انه لا مطمع في دفع الجبر بالكلية واثبات الاختيار المحض الخالص

البالغة هذا غاية ما يمكن للناس التحقيق في امر القدر مع انا ما سمعنا من احد في هذه
المسئلة تحقيقا بهذا القدر والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال رضي الله عنه
والقضاء والقدر والمشية صفاته في الازل بلا كيف القضاء حكم الازلي على كل شيء
بانه يكون كذا ثم وثم لكن لا على وجه الجبر كما قررنا والقدر تقدير حالات طارية
على الاشياء بحسب المقادير والاوقات والتبدلات والتغيرات والمشية تعليق ارادته
على كل ما هو كاين الى الابد على الوجه الذي يكون ولعله عد المشية مغايرا للارادة اتفاقا

لطيفة

على تغاير الالفاظ الواردة في القرآن حفظا ورعاية في الايمان والاعتقاد كما عد التخليق و
التكوين والصنع والابداع متغايرة مع ان المتبادر ترادفها فاذا كانت صفات متغايرة
بالحقيقة وان كانت متقاربة متلازمة تكون صفات ازلية وبلا كيف لان كل صفة لله تعالى
لا بد ان يكون كذلك كما مر مرارا قال رضي الله عنه يعلم الله المعدوم في حال عدمه معدوما
ويعلم انه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا ويعلم كيف يكون
فائدة اعلم ان بعض الاشياء زماني اي الزمان ظرف بحدوثه ولوجوده المستمر في زمانه
المعين ان كان من الاشياء المتصفة بالبقاء لاختصاص وجوده بشيء معين من اجزاء الزمان كسنين
او شهور معينة في تاريخ معين فامثال هذه الاشياء مقيد ماسور في ذلك الجزء من الزمان
لا شعور له الا بالكائن في ذلك الزمان محجوب عما هو كائن في غير ذلك الجزء من الزمان الذي
تقيد به وحبس فيه ثم مثله يكون محبوسا بحسب المكان ايضا فلا يحيط من الكائنات في زمانه
الا ما هو في مكانه او في مكان قريب من مكانه فهو مسجون في سجن الطبيعة عن الكوائن
الغير الطبيعية الخارجة عن حكم الزمان والمكان ثم هو محبوس في محبس الزمان محجوب
عن الزمانيات التي تقع في غير زمانه من الحوادث الماضية والمستقبلة وماسور في
مكان مخصوص لا شعور له من المكانيات التي حدثت في زمانه الا بما هو كائن في مكانه
او في قرب مكانه فاختصاص ادراكه مدرك بنوع مخصوص من المدركات وحجابه عما عداه

ليس الا بسبب يقيده بقيد مخصوص من الزمان والمكان والا فالكل حاضر بين يديه ومنوط
كل لحظة اليه وهذا كمن اشرف من مكان مرتفع الى مكان اسفل منه فانه يحيط بجميع الجوانب
من ذلك المكان السفلاني والكائنات المتمكنة فيها بخلاف من يمكن في جزء مخصوص من ذلك
المكان المستفل فانه لا يحيط الا بما في جواره لا غير فالله تعالى لما كان محيطا بالزمان والمكان لقدم وجودهما
وكونه علة فاعلة لهما وكونهما معلولين مصنوعين له لا يتقيد بجزء مخصوص منهما دون سائر من
اجزائهما فلا يحتجب عن شيء منهما وعما فيهما فنسبته الى جميع الازمنة والامكنة والى ما يقع فيهما على
السوية فهو محيط غير محاط ولا يغيب عنه شيء من المجردات والماديات فان قلت هذا الذي ذكرته في
الامكنة والمكانيات التي كلها مجتمعة في الوجود مسلم واما في الازمنة والزمانيات التي ما وجد بعد او وجد
ومضى فلا فانها معدومات محضة غير قابلة للحضور والشهود وان كان الشاهد محيطا لكل ما يمكن احاطته
قلت الزمان بجميع اجزائه الماضية والحاضرة والمستقبلة وبما وقع في جميعها حاضرة ثابتة في علم الله تعالى مطلب
ازلا وابدا وانما التبدل والتغير والمضي والحضور والاستقبال بالنسبة الى الوجود الخارجي و
بالقياس الى ما لا يزال من الاشياء الزمانية فانه تعالى يعلم الذوات والماهيات بلوازمها واحكامها
المستمرة والمتجددة المتبدلة باوقات تبدلاتها مثلا يعلم الموجودات القديمة مستمرة الوجود ازلا
وابدا سرمدا وكذا المعدومات الدائمة العدم مستمرة العدم ازلا وابدا سرمدا والحوادث متصفة بالعدم
من الازل الى زمان وجودها ومتصفة بالوجود في وقت وجوده الى ان ينتهي زمان وجودها ثم متصفة
بالعدم الطاري وكذا الحال في سائر الاوصاف المتبدلة المتجددة اللاحقة مرة والزائلة اخرى فالحوادث
قبل وجودها معلومة له على وجه اتصافها بالوجود في وقت وجودها على وجه اتصافها بالعدم الطاري
في اوقاته وكذا معلومة له على وجه اتصافها بالاوصاف المتبدلة في وقت اتصافها بها وزوالها قبل اتصافها بتلك
الاوصاف وزوالها ولذلك قال رضي الله عنه ويعلم الله تعالى القائم في قيامه قائما فاذا قعد فقد علمه
قاعدا في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم ولكن التغير والاختلاف والاحوال يحدث في المخلوقين
فان علم القائم في حال قيامه بانه قائم لا شك انه يتغير نوع تغير اذا قعد القائم وعلمه بانه قاعد لكن ذلك التغير ليس في الذات

في الذات ولا في الصفات بل في نوع نسبة فقط ولا يوجب ذلك تغيرا في العلم من حيث انه علم وانما يوجب
ذلك ان لو لم يعلم في حال القيام بانه يتصف بالقعود في وقت معين قعود فيها لكنه يعلم في الازل
جميع الذوات وجميع الصفات الدائمة والزائلة باوقات حدوثها واوقات زوالها بحيث لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فلا شيء من
الذوات والصفات الحادثة ما يعلم انه في حال حدوثه من غير ان يعلمه اصلا قبل حدوثه على خلاف ما علمه
في حال حدوثه فلا يتغير في العلم اصلا من حيث انه علم وان تغير فيه نسبة ما من حيث التغيرات
واختلافات الاحوال الحادثة في المخلوقين قال رضي الله عنه خلق الخلق اشخاصا بريا
من الكفر والايمان ثم خاطبهم وامرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده بخذلان الله
اياه وآمن من آمن بفعله واقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له فان الكفر والايمان
حالتان طارئتان ليستا من ذاتيات الاشخاص ولا من لوازم ماهياتها والا لكان امر
التكليف لغوا بلا فائدة من حيث ان كفر الكافر وايمان المؤمن يكون على هذا امرا لازما لا احتمال
لخلافه ولكان التكليف للكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق وهما باطلان اما كونه لغوا وبلا فائدة
فلانه تعالى ترتب حكم كبيرة ومصالح كثيرة على كل فعل الله تعالى مما لا شك فيه ولا نزاع لاحد من المتصفين
بالانصاف وان وقع النزاع في ان فعله تعالى معلل بالاغراض اولا واعظم الحكمة المترتبة
على فعل التكليف خروج العباد من ظلمة الضلالة الى نور الهداية ومن وحشة المخالفة الى
انس الموافقة عناية من الله الى من خلقه بيديه وتفضلا على من فضله على كثير ممن خلقه فان الله تعالى خلق
الانسان في احسن تقويم اي النشأة الروحية النورية اللطيفة ثم رده الى اسفل سافلين اي سجين
الطبيعة والصورة المادية الكثيفة وجمع فيه حكم التجرد الروحاني العلوي مع احكام الغواشي السفلية
وركب فيه القوة الشهوية البهيمية الداعية الى الخساسة والدناءة بالانهماك في اللذات الحسية و
الانقياع بالشهوات المزاجية والقوة الغضبية السبعية الباعثة الى الاستعلاء والفساد و
الازاء والعتو والعناد والقوة العقلية القاضية بينهما بحكم الله ليرد كلا منهما على الاعتدال

ويزجرهما عن الافراط والتفريط ويقصرهما على ما اراد الله منهما حتى يكون مستعد الحمل امانته
وقابلا للتكليف بالطاعة وهذا هو المراد بقوله تعالى انا عرضنا الامانة اى امانة التكليف على
السموات والارض والجبال مع انها اجرام عظام فى الصورة واجسام جسام بحسب
الظاهر مطيقة لحمل كل ما يحمل عليه فابين ان يحملنها لاباء استعدادهم عن حملها فانه امر معنوي
لا دخل فى حمله واحتماله للكبر الجسمية والعظم الجرمية وابتنائه على التركيب المعنوي من المعاني
المذكورة وان كان المركب منها جرما صغيرا وحملها الانسان لكمال استعداده بها واستعداده
لحملها انه كان ظلوما جهولا اى موصوفا بالقوة الغضبية والشهوية المامورين بالانقياد الى
قاضى العقل والامتثال لامره ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات
لخروجهم عن حكم العقل والقاضى العدل الذى هو خليفة الله فى ارض البدن بحيث طاعة طاعة الله م
ومخالفته مخالفته ويتوب الله على المومنين والمومنات الذين اطاعوا ربهم واطاعوا خليفته
غالبا وان فرط منهم فرطات وكان الله غفورا رحيما يغفر خطياتهم ويرحم زلاتهم بسبب
ضعفهم والاشاعرة لا ينكرون كون كل فعل الله متضمنا بحكم ومصالح وان انكروا كون
افعال الله معللة بالاغراض بناء على ان الغرض لا بد وان يكون وجوده اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل
نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض مع انه ينافى الوجوب وعلى ان ما فرض غرضا هو فعل
له كما فرض معللا به فالحكم بان هذا غرض وذاك معلل به ليس اولى من العكس وايضا فلا شيء
الا وهو مستند بالذات الى الله والغرض لا يستند الى الفاعل بالذات بل بتوسط
الفعل وايضا الغرض ليس يلزم له غرض والا لزم التسلسل فثبت عدم لزوم الغرض
فى فعل ولكن وجوب كون وجود الغرض اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل كذا
نفسه محل منع وكذا منافى الاستكمال بالغرض للوجوب اذا كان الاستكمال فى الكمالات
النسبية فان الخلق والرزق وامثالهما كمالات تمدح بها الحق فى القرآن مع انها
تحتاج الى الغير كالمخلوق والمرزوق ويرد ايضا ان افعال الله وان كانت مستندة

والاشاعرة لا ينكرون كون كل فعله متضمنا بحكم ومصالح وان انكروا ...

مستندة بالذات اليه من حيث فاعليته لها لكن يجوز ان يكون صدور البعض منه مشروطا بالبعض
الآخر اما اشتراطا عقليا او اشتراطا عاديا يقتضيه حكم لا يبلغ اليها علمنا فالحكم على الشرايط
بالمعللية وعلى المشروط بالغرضية اولى من العكس وانه يكفى فى الغرض اشتراطه بفعل آخر و
ان كان مستندا الى الفاعل بالذات من حيث الصدور وانه قد يكون بعض الافعال مقصودا
بالذات فيكون امثال هذه الافعال اغراضا من وجه ومعللة بها من وجه مثلا يكون
من حيث انه فعل للفاعل معللا ومن حيث ذاته غرضا ومقصودا فلا يلزم خلو فعل عن
غرض ولا تسلسل ويرد ايضا انه لا يشك عاقل فى ان من فعل فعلا من غير ان يقصد
فيه منفعة ولا مصلحة فهو عابث او معتوه وانكاره مكابرة وايضا يلزم خلوه تعالى عن كثير
من الكمالات مثل الحكمة والكرم وغيرهما فان من فعل فعلا ولزم من فعله فوايد جمة و
منافع عامة من غير قصد والتزام منه لا يعد عند العقلاء حكيما ولا كريما وايضا الكتاب
والسنة والالسنة مشحونة ببيان الاغراض لافعال الملك الفياض مثل قوله تعالى وما خلقنا
السماء والارض وما بينهما باطلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثاله اكثر من
ان يحصى فكيف يصح انكار ما شهدت له النصوص الظاهرة السابقة فان قلت هذا خروج
عن قواعد اهل السنة وميل الى ما ذهب اليه المعتزلة قلنا نحن ما التزمنا الا اتباع العقل
والنقل والذوق والوجدان وليس التقليد من شعار اهل التحقيق وما قيل من انه لا يتصور
غرض صحيح فى التكاليف الشاقة ولا يصح ان يكون تعريض العبد للثواب غرضا عنها فان الله
قادر على ان يتفضل على عباده بالمثوبات بلا اتعاب لهم بل هو اقرب الى الكرم
قلنا الغرض فيها ظهور مراتب الاستعدادات الازلية المستندة الى الذوات الغير
المجعولة باتباع اصل الاستعدادات الصافية للاوامر وانتهائهم عن النواهي على حسب
استعداداتهم فى مراتب الاتباع والانتهاء وخلافهم لها على حسب الاستعدادات كذلك
ليصل السعداء الى الدرجات المعدة لهم بظهور استحقاقهم بحيث يزول شبه الجاحدين

المتكبرين ويكون لله الحجة البالغة وان كان كما وصف نفسه بقوله ولو شاء لهديكم اجمعين
ووصول الكفر الى الجحيم وان سلم عدم نفعه بوجه من الوجوه في حقهم لكن يمكن ان يكون له منافع
في حق المطيعين من انزجارهم بعذابهم وسعادتهم بالاعتبار من شقاوتهم والابتهاج بحسن
حالهم بالنظر الى نتيجة سوء فعالهم والله تعالى يراعي في افعاله المصالح الكاملة او المنافع
الشاملة فاذا لم يكن مصالح افعاله شاملة يكون لا جرم كاملة فان قلت فعلى ما قلت يكون
الكفر والايمان وساير الحسنات والسيئات من لوازم الماهيات لانها مقتضيات
الاستعدادات وهي مقتضيات الذوات ومقتضى المقتضي مقتض فانت كذبت نفسك
في قولك ليستا من لوازم الماهيات قلت اقتضاء الاستعداد ليس باقتضاء تام مع قطع
النظر عن فيض الفياض فانه لولا اقتضاء حكمته ان يفيض بحسب الاستعدادات ولولا شرعه
الحسن والقبح في الافعال وهدايته ودلالته باطنا وظاهرا للفعل الحسن وخذلانه باطنا للعمل
القبيح لما تمت الاستعدادات رايجة ما استعدت به فمن اين ان يتصف به ويستلزم
واما لزوم كون التكليف بالايمان للكافر تكليفا بما لا يطاق على تقدير كون الكفر من لوازم
ذات الكافر فظاهر واما بطلان التكليف بما لا يطاق فلان الاجماع انعقد على عدم وقوعه
بدلالة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ودلالة الاستقراء والاشاعرة وان ذهبوا
الى جوازه لكن لا في مثل هذا فان ما لا يطاق له ثلث مراتب اما ممتنع بالذات وهم لا يجوزون التكليف به
وما نحن فيه من ذلك القبيل فان انفكاك ذاتي الشيء ولازمه عنه محال عقلا واما ممتنع بالنظر
الى تعلق ارادة الله وعلمه بخلافه والتكليف به جائز وواقع بل كل التكاليف من هذا القبيل
واما ممتنع بالنظر الى قدرة العبد وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى قدرة الله كخلق الاجسام وما
جوز الاشاعرة التكليف به ومنعه المعتزلة وهو هذا القسم والحق عندي جوازه بالنظر الى ذات الواجب
وغناه المطلق وقدرته الكاملة وارادته الشاملة واما بالنظر الى حكمته ورأفته على عباده
فالاقرب عدم جوازه لان منافاته لحكمة الحكيم ورأفة الكريم اظهر من ان يخفى واما تكليف

ما لا يطاق له ثلث مراتب ح

تكليف الملائكة بانباء الاسماء مع انه غير مطاق لهم فتكليف تعجيز لا تكليف تحقيق وكلامنا ليس الا
في الثاني واما صدور افعال العباد عن قدرة الله دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا يوجب
كون الافعال غير مطاق بل يكون في طاقة العبد ان لا يتخلف تاثير قدرة الله عن قدرة العبد
وارادته بطريق جري العادة من الله عليه وقيل ان بعض الكفرة الذين اخبر الله والرسول بانهم
لا يؤمنون مكلفون بالتصديق بكل ما اخبر الله ورسوله فهم مكلفون بتصديق الاخبار الدالة على
انهم لا يصدقون وهو راجع الى الجمع بين الوجود والعدم اقول كلامنا في التكاليف المقصودة
التي قصد بها اطاعة المكلف وامتثاله لها وظاهر ان مثل هذه الاخبار ليس مما يطلب من الكفرة
التصديق بخصوص مضمونه اصالة بل يكفي التصديق بامثاله في ضمن التصديق بما اتى الرسول
اجمالا والتكليف انما ورد به من هذه الحيثية واما التكليف بالنسبة الى من علم خصوصية الخبر
فليس تكليفا قصديا بل انما لزم من انضمام العوارض والحاصل ان كل احد مكلف بالتصديق
بما اتى به الرسول اجمالا وهذا تكليف بما يطيقه كل احد في نفسه ثم لما ابى بعض الكفرة عن
الايمان اباء كليا علم الله اباءهم المؤبد علما تابعا للمعلوم لا علم كره واجبار واخبر رسوله بما علم
منهم ثم ان وصل ذلك الخبر اليهم بطريق الاتفاق لزم تكليفهم بما لا يطاق بسوء عملهم
الاختياري بعد ان كانوا مكلفين ابتداء بما يطاق فتكليفهم بما لا يطاق ما وقع قصدا من الله
بل اوقعوا انفسهم فيه بسوء فعلهم والقسم الثاني مما لا يطاق اي ما يمتنع بالنظر الى تعلق ارادة الله بخلافه
من هذا القبيل وقد ذكرنا ان النزاع ليس فيه وايضا غاية ما لزم ان يكونوا مكلفين بالتصديق
بعدم تصديقهم ولا استحالة فيه ان يعلم احد انه لم يعلم الا انه يلزم ان يكلفوا بتصديق كاذب
لان التصديق بعدم الايمان على تقدير تحقق الايمان كذب محض والخصم لا يقول بجواز
تكليف الله عباده بالكذب القبيح عقلا وشرعا فما اجاب به عن ذلك يكون جوابا لنا ايضا
فلعله لا جواب له ايضا غير ما ذكرنا فان قيل اذا علم احد شيئا لا يمكن ان يعتقد انه لم يعلم
لان العلم امر وجداني لا يمكن ان يجهل به من اتصف به قلنا بل يجوز ان يخفى على المؤمن انه

صدق في تفاصيل العقائد الدينية تصديقا منجيا كما امر الله وان لم يكن خفاء في تحقق التصديق الاجمالي
يكل ما اتى الرسول به من عند ربه او ما حسبك في هذا الباب قول افضل الانبياء ما عرفناك وقول
افضل الائمة العجز عن درك الادراك ادراك ثم اعلم ان الله تعالى لما خلق الانسان بيديه
اي بقبضتين من صفاته المتقابلتين الجلالية والجمالية كان برزخ الظاهر والباطن ومجمع الصور
والمعنى وكان مستعدا في اصل فطرته للتكليف ومستحقا للكرامة والتشريف لكونه فائزا لجميع
الكمالات الرحمنية وجائزا لجميع الصفات السبحانية قادرا ببدنه للمجاهدات وقابلا بقلبه
للمشاهدات خاطبه ثم اعتناء بشأنه واصطفائه له لابداع اسرار سلطنته وهدايته له
على سواء السبيل ودلالة على طرق تهذيب النفس والتكميل وامره بما فيه نجاته وسعادته
ونهاه عما فيه هلاكه وخسارته فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده مع ان عناية الله
وهدايته عامة له ودلالة الله الى طريق الرشد تامة له وما كان الله يخلق له الكفر ان لم يكسبه
بفعله وليسلبه الايمان ان لم يمتنع عنه بانكاره وجحوده وان شاء لهداه الايمان ووفقه
على الطاعة والاحسان لكن حكمت حكمته وجرت سنته بان يخذل من اختار الكفر على
الايمان واثر الشيطان على الرحمن ولا يعصم عن العصيان ولا يخرجه الى النور عن النيران
والخذلان لان معنى خلق الله للعبد قدرة الكفر والمعصية كما ان اللطف والتوفيق خلق قدرة
الطاعة والايمان فمن خذله الله لا يؤمن ولا يطيع لان من خلق له قدرة المعصية لم يخلق
له قدرة الطاعة لكون القدرتين متضادتين بناء على ان قدرة كل فعل معه ومن لم يكن له
قدرة الطاعة لا يستطيع ان يطيع وكذلك امر من آمن بفعله وقدرته وتصديقه لكن
قدرته بخلق الله فلو لم يخلق الله له قدرة الايمان لما قدر على الايمان ولما استطاع
تصديق النبي فيما اتى به من عند الله فخلق قدرة الايمان للمؤمن هو توفيق الله اياه بتوفيقه
ونصرته له فما اصاب العبد من سيئة فمن نفسه باستعداده بها ثم كسبه لها وما اصاب
من حسنة فمن الله بتوفيقه ونصرته له وان كان الكل من عند الله من حيث انه فاعل لجميع

بجميع افعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان والاقدار بمعنى القدرة
واما مضاف الى مفعوله فيكون المعنى واقداره اياه على الايمان فلعل عدوله عن القدرة
الى الاقدار اشارة الى عظم لطف الله ومزيد تفضله على عباده في الانعام بالايمان
من غير سبق استحقاق منه اليه قال رضي الله عنه اخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء
فخاطبهم فاقروا بالربوبية فكان ذلك منهم ايمانا فهم يولدون على تلك الفطرة فمن كفر
بعد ذلك فقد بدل وغير ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه ودام وورد في القرآن واذ اخذ
ربك اي اظهر من بني آدم في عالم الارواح والجبروت او في عالم المثال والملكوت اظهارا
معنويا محضا بلا مادة وصورة وهو اظهار اعيانهم الروحية المفصلة نوع تفصيل بالنسبة
الى الاعيان العلمية المندرجة في علم الله اندراجا اجماليا او اظهارا صوريا نوريا مقدسا
عن الظلمة المادية والكثافة العنصرية متمايزا بحسب الصور المثالية من ظهورهم بدل من
بني آدم اي من ظهور بني آدم ولعل المراد نوع الانسان الشامل لآدم وابنائه
الصلبية وغير الصلبية اما بطريق التغليب ولشيوع استعماله في النوع ذرياتهم التي قدر الله
في العلم الازلي وجودهم في الخارج بالتوالد والتناسل الى قيام الساعة واشهدهم على
انفسهم اخذا اقرارهم بربوبيته لهم فكان اقرار المقر بثبوت حق عليه كشهادة الغير
عليه به في ايجاب الحق واظهاره فلذلك عبر عن الاقرار بالشهادة وقال بكلام لائق
بنشأتهم التي انشأهم الله بها في اظهارهم اياها فانه سبحانه كما ان له قدرة التنزل الى جميع
المراتب الوجودية بالتجلي والظهور كذلك له قدرة تنزيل صفاته واظهارها في كل طور
ومن ذلك تكليمه موسى عليه السلام في الواد الايمن في البقعة المباركة الست بربكم الذي يربيكم
ويبلغكم شيئا فشيئا الى كمالكم الذي تستعدونه وينشئكم في النشآت المختلفة في عوالم
الجبروت والملكوت والملك ثم في عوالم الآخرة وينعمكم في كل نشأة بنعم يليق بها قالوا
بلسان حالهم او بلسان متكلم خلقه الله لهم في ذلك الوقت بلى واعترفوا جميعا بربوبيته تعالى

لهم وجه ربوبيتهم له لان كل شيء مطيعه لربه في اظهار ما اراده منه ما عدا الانسان بحسب
نشأته الصورية الخارجية فان بعضهم يطغى ويجحد فاما في غير تلك النشأة فهم جميعا منقادون
كساير الاشيا لانعدام موجب الجحود من النشأة الخاصة به الحاصلة من تعلق النفس المجردة
بالبدن المركب من العناصر شهدنا بربوبيتك واعترفنا بها فكان ذلك اي اخذه سبحانه
ذرية بني آدم من ظهورهم واشهادهم على انفسهم كراهة ان يقولوا يوم القيمة اعتذارا عن
العصيان انا كنا عن هذا غافلين ما شهدنا هذا المشهد وما ذقنا هذا الذوق قبل هذا حتى نحترز
الامور ونتنبه على اللاحق بالسابق فهذا اول خطا اخطاناه ولا يليق بالكرم الاخذ باول الخطا او
يقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فالاثم عليهم لا علينا فانهم سنوا الشرك
ونشأنا فيما بين اظهرهم وطبيعتنا مجبولة على التقليد افتهلكنا بما فعل المبطلون فان اوزارنا
عليهم مع اوزارهم بسنتهم الشرك والعصيان فلا يليق اهلاكنا بفعلهم وقيل المراد من الاخذ المذكور
خلق بني آدم بطريق التوالد والتناسل قرنا بعد قرن من اصلاب ابائهم ومن اشهادهم
على انفسهم نصب الدلايل ربوبيته لهم بحيث يفهم العاقل ان ذلك النصب ليس الا
للاستدلال لهم بها واقرارهم بمدلولها وانه بمنزلة القول صريحا الست بربكم في الدلالة على ذلك
الاشهاد وطلب الاعتراف ومن قولهم بلى شهدنا تمكنهم من العلم بالربوبية بالاستدلال
من ذلك الدليل المنصوبة فيكون معنى الآية على هذا بطريقة التمثيل لا التصريح فهذا ايضا
تفسير صحيح معناه وبليغ فحواه الا ان الحديث الذي رواه عمر رضي الله يؤيد التفسير الاول
وهو ان عمر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن آية واذ اخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم فقال ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه
ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره بعده فاستخرج منه ذرية فقال خلقت
هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل ففيم العمل يا رسول الله فقال ان الله اذا خلق العبد
للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله به النار واذا خلق العبد للجنة

للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله به الجنة وهذا الحديث وان
احتمل معنى مطابقا للتفسير الثاني ايضا بحمله على التمثيل لكن اخراج الآية والحديث معا عن المتبادر
منهما مع انه لا صارف يصرفهما عن الظاهر مع ان المعنى الظاهر امر ممكن في نفسه وبالنسبة الى
قدرة القادر ومع ان الحديث ورد جوابا لسؤال السائل عن معنى الآية لاستعلام
ان المراد من الآية الظاهر المتبادر ام معنى آخر خروج عن الظاهر المنضم بالمؤيدات
وهو بعيد جدا وكذلك مال الامام الى المعنى الظاهر وقال هذا القول ولهذا
المعنى مؤيدات اخرى من الاحاديث مثل قوله عليه السلام ما من مولود الا وقد
يولد على فطرة الاسلام وقوله عليه السلام ان الله خلق الخلق في ظلم ثم رش عليهم من
نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطاه ضل فان رش نور لطفه عليهم
في ظلمة العدم وكونهم على فطرة الاسلام قبل ان يولد واماثال قريبة من هذا المعنى وكلها
يدل على سبق معاملة امتنانية صدرت من الله مع افراد البشر فلا وجه لاستبعاده وصرف
الآية والحديث الظاهر الدال عليه عنه مع مناسبة الثابتة لالطاف من سبقت
رحمته غضبه وغلب عفوه عقوبته فان فيه توثيقا لعقد الايمان وتذكيرا لهم عهد الرحمن
ولقد روي عن بعض من سلمت فطرته النورية عن ظلم الضلال تذكره مشهد الست
في النشأة الصورية المادية ثم ان المفهوم من الآية انقياد الجميع واعترافهم
بربوبية الله والمفهوم من الحديث اهتداء البعض وضلالة آخرين فبينهما اثر مخالفة
في الظاهر لا في الحقيقة فان نظر الآية الى فطرتهم النورية وصفاتها التي ما انصبغ فيها
صفاء الانوار السبحانية بالظلم الجسمانية والاكوان الكثيفة المادية فهم باقون هناك
على صفائهم الاصلي ونورانيتهم الفطرية فلا جرم مؤمنون مطيعون فان الكفر والجحود
انما هما من خصايص الظلم الهيولانية ونظر الحديث الى ما يؤول امرهم في النشأة الكثيفة
من انثلام الصفاء الذاتي والوفاء الروحي من غلبة احكام الكثرة الامكانية والتلون

بالالوان المظلمة الجسمانية في البعض واستهلاك ذلك بالكلية وبالانصباغ بصبغ الحدوث
والنجاسة بتراكم الالوان او صاف الكثافة في البعض الآخر فمفهوم كليهما صدق ومنطوقهما
حق وجمع الامام في قوله هذا بين مدلوليهما من اقرارهم بالربوبية جميعًا من غير تخلف
من احد منهم في مشهد الست وبقاء ذلك الفطرة الى ولادتهم ثم تبديل بعضهم ذلك
الفطرة بالجحود العارض لهم باتباعهم النفس والهوى والآباء الضالين عن الهدى و
ثبات بعضهم على تلك الفطرة بعناية سابقة من الله عليهم وهداية لاحقة دالة لديهم قال رضي الله عنه
لم يجبر احدًا على الكفر ولا على الايمان ولا خلقه مؤمنًا ولا كافرًا ولكن خلقهم اشخاصا والكفر والايمان
فعل العباد ويعلم الله من يكفر في حال كفره كافرًا فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنًا في حال ايمانه واحبه
من غير ان يتغير علمه وصفته اعلم ان الجبر اسناد افعال العباد الى قدرة الله تعالى وحصر
تأثيرها فيها من غير اثبات لقدرة العبد تأثيرًا في افعاله وهذا هو الجبر المطلق ثم الجبرية القائلة
بالجبر المطلق افترقوا منهم من قال بالجبر المحض ونفي القدرة عن العبد ذاتًا لا مؤثرة ولا كاسبة
فيكون الافعال الصادرة عن العبد عندهم كحركات الجمادات التي هي قدرته
محضة من غير تأثير وقدرة منها فيها اصلا وهم الجهمية اصحاب جهم بن صفوان الترمذي
ومنهم من قال بالجبر المتوسط واسندوا افعال العباد الى الله من حيث التأثير والى العباد
من حيث الكسب وهم الاشعرية والنجارية والضرارية ومعنى الكسب وتحقيقه ان قدرة الله
وان كانت مستقلة في خلق افعال العباد من غير احتياج الى انضمام امر آخر لكنه سبحانه اجرى
عادته وحكم حكمته لان لا يخلق فعلا من افعال عباده الا بعد ان يريده ويعلقوا قدرتهم
عليه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليترتب الاسباب والمسببات
وينطبق بالمبدء المعاد ويكون لله الحجة البالغة كما اشرنا الى هذا الاصل فيكون تعلق قدرة العبد
بفعل ما بحسب ارادته علامة عادية موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الالهية وان
لم يكن لها فيه تأثير اصلا حقيقة ولدوران القدرة المؤثرة الالهية على قدرة العبد وتعلقها

ثم الجبرية القائلة بالجبر المطلق افترقوا

ومعنى الكسب وتحقيقه

وتعلقها بالفعل سميت تلك القدرة كاسبة وتعليق العبد قدرته بارادته بفعل كسبا
وعند المعتزلة افعال العباد بقدرتهم فقط لا تأثير فيها لقدرة الله اصلًا بالذات
وان كان تأثيرها بالوسائط ضروريا وقال الاستاد ابو اسحاق انها بالقدرتين معًا
وهما مؤثران معا في وجود الفعل وتوارد علتين على معلول واحد جائز كما اذا باشر
رجلان قويان معا حمل خشبة صغيرة بان يستقل كل منهما بطرفيها وقال القاضي قدرة
الله مؤثرة في اصل الفعل ووجوده وقدرة العبد مؤثرة في صفته مثل كونه طاعة او معصية
فان بين السجدة لله والسجدة للمخلوق فرقا من حيث ان الاولى طاعة والثانية معصية
بعد اشتراكهما في الهيئة المخصوصة فما به الاشتراك الذي هو اصل الفعل لقدرة الله وما
به الامتياز الذي هو كونه طاعة او معصية لقدرة العبد وهذا هو الكسب عنده ولهذا
يثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية وقال امام الحرمين والفلاسفة اذا اراد
العبد فعلا يخلق الله فيه قدرة كافية مؤثرة في وجود ذلك الفعل فيوجب تلك القدرة
المخلوقة لله الموصوفة بها العبد ذلك الفعل الذي اراده العبد فهذه ستة اقاويل لستة
طوايف والضابطة انه اما ان يكون لقدرة العبد مدخل في الفعل ولا والثاني مذهب الجبرية المحضة
والاول اما ان يكون المدخل في اصل الفعل او وصفه والثاني مذهب القاضي والاول اما ان يكون
المدخل من حيث التأثير او من حيث الكسب والثاني مذهب الاشاعرة والاول اما ان يكون
منضما مع تأثير قدرة الله او لا والثاني قول المعتزلة والاول اما ان يكون القدرتان
مؤثرتين معا بالذات في الفعل او يكون تأثير احدهما في الاخر والاول قول الاستاد
والثاني قول الامام والفلاسفة واعلم ان الفرق بين هذا القول وبين قول المعتزلة
مشكل فانهم مع انهم يقولون باختراع العبد افعاله قائلون بان الله هو خالق القوى
والقدر فيئول مذهبهم الى ان الافعال بقدرة العبد وقدرة العبد بقدرة الرب وفرق
الامام الرازي بان العبد عند المعتزلة موجد بالاختيار وعند الحكماء بالايجاب فغير سديد

لان تعلق الارادة التامة والقدرة الكاملة يوجب المقدور عندهم جميعاً لكن لا ينافي ذلك
الايجاب الاختيار وقبل هذا التعلق لا ايجاب عندهم جميعاً واما الفرق بكون صدور
قدرة العبد عن القدرة القديمة بالايجاب عند الحكماء وعند المعتزلة بالاختيار فمحقق لكن امام
الحرمين على هذا مع المعتزلة لا مع الحكماء وايضاً هذا الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين
خلاف عام مشهور فلا يناسب عدّ الاقوال في اسناد الافعال بسبب اعتبار هذا الخلاف
ستة والذي نفاه الامام هنا بقوله لم يجبر احداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان هو الجبر
المحض من غير ان يكون للعبد مدخل في الفعل اصلاً لا تاثيراً ولا كسباً وبطلانه اظهر من ان
يخفى على احد من العقلاء فان بديهة كل عاقل يفرق بين الحركة الارادية الصادرة من الحيوان وبين
الحركة القسرية الحالة في الجمادات بان الحركة الاولى حالة في المتحرك الاول وصادرة عنه باختياره
وقدرته والثانية حالة فقط من غير ان يصدر عنه باختياره وقدرته وايضاً تكليف الله عباده
بالامر والنهي ثم اثابة المطيع ومدحه وتعذيب العاصي وذمه مع انه حكيم لا يفعل شيئاً الا وفيه
منافع ومصالح كريم سبقت رحمته غضبه لطيف بعباده رحيم لهم بحيث تسن هذه الاوصاف تا يفعل
العظام والمكارم الكرام فيما بين عباده ورغبهم فيها بل اوجبها عليهم يدل قطعاً على ان
الامر ليس على الجبر المطلق بل للعبد فيه مدخل وكذا النصوص الدالة على اسناد افعال العباد
اليهم اقل مراتب صدقها ان يثبت الكسب به ينفع محض الجبر ثم لما ثبت شمول قدرة الله تعالى
على جميع الموجودات جوهراً او عرضاً ذاتاً او صفة فعلاً وفاعلاً واسناد افعال الحيوانات
الى قدرة القديم من حيث التأثير وتبين ضعف تمسكات القائلين باسناد الافعال
الى العباد ولم يتجاوز دلالة ادلة الجبر من عدم شعور الحيوانات على تفاصيل افعالها احوالها
ودقايق اعمالها مع ان صدور الافعال الاختيارية لا يمكن بدون الشعور من فاعلها
بها وغير ذلك من الادلة التي سيأتي تفصيلها عن قريب عن الجبر المتوسط الى ما فوقها من احوالها
الجبر المحض تعين الجبر المتوسط الذي هو اعدل الاقاويل وبه تتفصى عن سائر المحاذير التي حذر عنها

عنها الفريقان المفرط والمفرّط في افعال العباد فان قلت اذا كان الامر على الجبر سواء
قلت انه متوسط او محض فكيف يتفق معه قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب و
العقاب مع ان كلاً من ذلك يقتضي الاختيار الخالص ويابى جميع مراتب الجبر كما لا يخفى اقول
منشأ ذلك زعم الاباء والخلاف بين هذه الامور ليس الا عدم اذعان معنى الجبر المتوسط تحقيق لطيف للجبر المتوسط
فمن حققه حق التحقيق يتيسر له وجه التلفيق والتحقيق ان الله تعالى علم في الازل الحقايق
الكلية والجزئية الازلية الغير المجعولة واقتضاآت كل منها ومقتضياتها بالذات وبالوسائط
في الازل وفيما لا يزال اقتضاآ قابلية واستعداداً لا اقتضاآ فاعلية واستقلال وحكمت
حكمته ان لا يخلق شيئاً الا على حسب الاستعدادات ووفق القابليات واقتضى استعداد
نوع الانسان ان يفيض له من الفياض النفس الناطقة والآلات الخادمة له من القوى
الظاهرة والباطنة والصفات الفاعلة والمنفعلة من الشهوة والغضب والعلم والقدرة
والارادة واجرى سبحانه عادته على ان لا يخلق له من الافعال الممكنة له اكتسابه وتعليق
قدرته وارادته له الا بعد ان يريد ويختاره وتعلق له قدرته وارادته وكل ذلك
لمصلحة الحكمة لكن مع ذلك نصب له دلائل الهداية واعانه باعوان الغاية حاير غبة في الخير
ويبعد عن الشر فلما علم الله تعالى في الازل تفاصيل ذلك الاقتضاآت والمقتضيات
وترتبات الاشياء التي جعلها العادة الالهية اسباباً على حسب ما يدخل تحت الوجود
في المستقبل باسبابها واوقاتها وساير احوالها كالامور الكائنة الحاضرة في الحال
فكما علم من الافعال ان العبد يستبرئ ويصرف قدرته عليه قدّره وقضى خلقه في
الوقت الذي تعلق علمه بتعلق قدرة العبد وارادته به فيه من غير جبر واكراه منه
سبحانه فان علمه تابع للمعلوم وقدرته وارادته هناك تابعان لقدرة العبد وارادته
فان قلت قدرة العبد تابعة لارادته وارادته تابعة للدواعي الباعثة له الى الفعل مطلب
وعلمه لها والدواعي واسباب العلم كلها مخلوق الله فلا تخلص عن الجبر في مرتبة اصلاً قلت

خلق الدواعي والبواعث ايضاً تابع للاستعدادات لا لحكم خارج عن قاعدة الحكمة ومع
ذلك لا يوجب الفعل ويبقى اختيار العبد معها ايضاً ولا يريد فعلاً مخصوصاً من بين ساير
الافعال الا بميل خاص ينبعث من مزاجه الخاص المسبب من استعداداته السابقة المرتبة
من الازل التابعة لاستعداده الازلي اللازم لماهيته الغير المجعولة باقترانات من امور
خارجية وان كان هذا القدر جبراً فلا مخلص عن الجبر اصلاً وان قيل باستناد الافعال
الى القدرة الحادثة من غير تأثير للقدرة القديمة فيه فان على ذلك التقدير ايضا كون قدرة
العبد وارادته والدواعي والبواعث بخلق الله مقرر بحيث لا يتأتى عليه انكار من احد
فهذا القدر محقق حققه سواء سميته بالجبر او لا ولكن ان سميته بالجبر يكون وضعاً جديداً
والا فرق بين الجبر وبينه بون بعيد وبعد مديد فان قلت ارتباط الحادثات بالازليات
انما يمكن بترتب الحوادث المتعاقبة المترتبة الغير المتناهية المتوسطة بين الحوادث
والازليات فكيف يتصور تعاقب الحوادث المعدة على المعدومات اقول
المعدومات وان كانت معدومات بحسب الخارج لكن يجوز ان يكون لها نوع وجود
في الحضرات المتقدمة على حضرة الشهادة ويتعاقب عليها في تلك الحضرات حوادث
موجودة مناسب (بوجود) بتلك الحضرات كتعلقات الارادة القديمة مثلا وايضا يجوز ان
يستدعي الاستعدادات الازلية احكاماً مشروطة في ثبوتها بالوجود الخارجي وحدوث
الوجود الخارجي بالنسبة الى الحوادث الجزئية السفلية لتوقفه على الحوادث الكلية
العلوية كعالم الافلاك وحدوث العوالم العلوية لاقتضاء الحكمة الالهية والعظمة السبحانية
تفرده بالقدم واحداث العالم عن العدم ولا زمان قبل وجود العالم حتى يطلب
مخصص يخصص حدوث العالم بجزء معين منه دون الاجزاء الآخر كما حققنا
هذا قبل هذا ايضاً نعم لكن ثبوت القدرة للعبد من غير ان يكون له تأثير في الفعل اصلاً
مستبعد جداً فان القدرة حقيقتها تقتضي تأثيراً ما مع ان تأثير القدرة الحادثة في الافعال

مطلب

في الافعال يكاد يشهد له الوجدان ويغنيه الحس عن البرهان وما اختاره امام الحرمين من تأثير
القدرة الحادثة في الفعل وتأثير القدرة القديمة في الحادثة ليس ببعيد عن الصواب بحسب
الانظار العقلية لولا ظواهر النصوص الدالة على استناد جميع الموجودات الى قدرة
الله بالذات لكن النقل احق بالاعتماد ايضاً واقرب الى الاحتياط من العقل سيما في
امثال هذه المباحث الدينية فينبغي ان يزال ظلمة الاستبعاد الوهمي المذكور بانوار
النصوص المنيرة وقول امام الحرمين في ارشاده من ان استناد الحوادث الى قدرة
الله من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وغيره قول ائمة السلف قبل ظهور البدع
والاهواء فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالارادة لفعل الغير فالقدرة
الحادثة لا يؤثر في مقدورها اصلاً والقول باختراع العبد افعاله مما اتفقت عليه اهل
البدع وايراده ادلة اهل السنة وجوابه لشبه اهل البدعة يشهد ببراءته عن هذا
القول وموافقته لاهل السنة وان اشتهر هذا القول منه في الالسنة واما ما يقال
من ان العبد لا شعور له بتفاصيل افعاله فلا يمكن ان يوجدها بقدرته واختياره
اقول يمكن الجواب عنه بان افعال العباد حقيقتها حركات او سكنات وكل حركة تتعين
بتعين المتحرك والمبدا والمنتهى فيكفي لفاعلها بالاختيار ان يتصور الحركة المخصوصة المتوسطة
بين المبدأ والمنتهى المخصوصين واما اجزاء الحركة المتصلة وهما وتبدلات نسبها
الى الاجزاء بالقوة للمسافة فخارجة عن حقيقة الحركة بمعنى التوسط التي هي فعل
الفاعل حقيقة لا غير واذا كان امر الحركة هكذا فامر السكون ابعد عن الاشكال
واما لزوم الشعور في تحريك اليد مثلا على هذا التقدير بتفاصيل الرباطات والعضلات
والاوتار وتفاصيل الحركات الصادرة عنها فغير مسلم لم لا يكفي تصور الحركة الكلية
لليد بلا شعور لتفاصيل المتحركات وتفاصيل الحركات اذ يلزم الحركات الجزئية
من تلك الحركة الكلية بلا لزوم شعور بتلك التفاصيل مع ان هذا المحذور لا اسلم عنه

القائلون بالجبر المتوسط ايضاً لان الكسب لكونه بالقدرة والاختيار يشترك مع التاثير
في التوقف على الشعور بالمقدور والمختار فالمورد يرد على المورد ويخ واما قول الاستاد
بان يكون القدرتان مؤثرتين من غير استقلال من كل منهما فبمعزل عن ذلك
الاستبعاد وسلامته عن مخالفة النصوص البينات ثم ان قول الامام قبيل قوله
هذا الشيء مخلوق افراد الانسان كلها مؤمنا من حيث دلالته على ان ذرية آدم لما اقروا
جميعاً بربوبيته تعالى في مشهد الست بربكم فطروا على الايمان ويولدون على تلك
الفطرة الاسلامية وقوله هذا يصرح بانه تعالى ما خلق احدا مؤمنا ولا كافرا ثم فعل كل احد
منهم اما الكفر واما الايمان فلا يخلو ظاهر القولين عن مخالفة ما ووجه التوفيق ان
الفطرة الاسلامية التي يولد عليها كل احد عبارة عن انقياد روحاني جبلي من كل
نفس لخالقه ومولاه قبل ان لا يتكدر صفاء الارواح بظلمات الاشباح واما الكفر والايمان
اللذان اخبران العبد يفعلهما بارادته وقدرته بعد ما كان خاليا منهما في ابتداء خلقه وولادته
فتكذيب وتصديق صادران من العبد بنيته فيما اتى به من عند ربه بعد ولادة العبد
وتعقله بمباشرته واختياره ولا شك ان هذا الايمان غير الايمان المفطور عليه كل احد
من الانسان واما علم الله الكافر في حال كفره كافرا وعلمه اياه مؤمنا في حال ايمانه اذا امن
بعد ذلك من غير ان يتغير علمه وصفته فقد قدمنا شرحه فلا نعيده واما محبة الله عبده المؤمن
فعبارة عن افاضة فيوض لطفه عليه لحصول مناسبة مخصوصة بين العبد والمولى بموافقته
اياه وامتثال امره واجتناب نهيه موجبة لجذب المولى وانجذاب العبد وان لم يكن ذلك
الجذب والانجذاب جليين لا جرم يكونان خفيين والخفي من الجذب ادنى مراتب
المحبة اللازمة من المولى لكل عبد من عباده المؤمنين وادراك حقيقة ذلك الجذب امر
ذوقي لا يعني عنه البيان ولا يغني لكشفه لغير اللسان ولذلك يعبر عنه باللوازم
مثل الافاضة والانعام وغير ذلك قال رضي الله عنه وجميع افعال العباد من الحركة

محبة الله عبده المؤمن

والسكون

١١٩

والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وكلها بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه
وقدره اما ان الله تعالى خالق الافعال والمؤثر فيها فالدالة عليه من وجوه عقلية
ونقلية اما العقلية فمنها ان الافعال مشتركة مع سائر الاشياء في الامكان وكونه علة
للاحتياج الى الفاعل فاذا كان السبب المحوج الى الفاعل في كل ممكن الامكان يشترك
كل ممكن في الفاعل كما يشترك في السبب المحوج اليه لان السبب المحوج لا يحوج الا الى علة
معينة لعدم صلوح غير المعين الذي لا تحقق له للعلية ومن المعلوم ان العلة
المعينة لجميع الممكنات ليس الا الواجب فاذا ثبت تاثير القدرة القديمة في الافعال
بهذا الدليل ثبت عدم تاثير القدرة الحادثة باستحالة التوارد اقول المقدمة القائلة بان السبب
المحوج لا يحوج الا الى علة معينة محل منع ولا يلزم منه كون غير المعين الغير المتحقق علة لجواز
ان يتحقق المطلق في ضمن المتعينات ويكون العلة لكل معلول معين علة متعينة من تلك
المتعينات والحاصل ان مطلق المعلول يقتضي مطلق العلة وكل معلول معين يقتضي علة معينة
والمطلق يصلح للعلية للمطلق لان تحقق كل منهما يناسب تحقق الاخر لكونهما في ضمن
المتعينات فمفهوم الامكان المطلق ليس الا علة لمفهوم الاحتياج الى الفاعل مطلقا ولا يلزم
منه اشتراك الفاعل في كل ممكن بل يجوز ان يستند بعض الممكن الى علة والبعض الاخر الى علة
اخرى لاقتضاء الامكان المخصوص للممكن المخصوص علة مخصوصة فان قلت امكانات الممكنات
متماثلة فلا تقتضي عللاً مختلفة قلت خصوصيات العلل لا يقتضيها الا خصوصيات المعلولات
وذواتها واثر الامكان ليس الا في اقتضاء صفة الاحتياج الى فاعل ما لا غير واقتضاء الامكان
المخصوص المضاف الى المخصوص العلة المخصوصة راجع الى اقتضاء خصوصية المعلول اياها ما وايضا لا يلزم التوارد
من تاثير القدرتين لجواز ان يكونا غير مستقلتين كما ذهب اليه الاستاد وصورنا صورة جوازه
هناك ومنها ان القدرة القديمة للتاثير اما عدم صلاحية القدرة الحادثة للتاثير فلان
القادر لا بد ان يكون عالما بتفصيل ما قدر عليه حتى يختار من الاحتمالات الممكنة

الاولى لا يصلح ان يكون علة مؤثرة في الافعال فيتعين القدرة

المعلول

قدرا مخصوصا بوجه مخصوص ويختاره بخصوصه ليترجح الوجه الواقع من بين سائر الوجوه
المحتملة الوقوع دون الاخر وليس كذلك القدرة الحادثة لقطع الماشي مسافة طويلة
مع ذهوله عن تفاصيل اجزاء الحركة المنطبقة على اجزاء المسافة وعن تفاصيل الاجزاء
المتحركة منه من الاعصاب والاوتار والعضلات وعن تفاصيل حركاتها وعن تفاصيل
السكنات المتخللة بين تلك الحركات مع ان كلا منها افعال اختيارية للماشي وكذا
الحال في المتكلم بكلام طويل مشتمل على كلمات وحروف متوقف بلفظ كل منهما على تحريكات
الاعضاء من اللسان والشفتين وغيرها المشتملة كل منها على جوارح جزئية
من العضلات والرباطات والاوتار على وجوه متعددة وهيئات متبددة
ولصدور حركات مختلفة وكلمات متكررة من النايم الزاهل عن ذاته فضلا
عن افعاله وحالاته اقول الافعال الصادرة من المخلوق اما حركات او سكنات
والسكون حالة صتين في تحقق الشعور به واما الحركة فالحق ان الموجود منها هو بالمعنى
التوسط وهو امر جزئي واحد من المبدأ الى المنتهى خارج عنه النسب والاضافات
المتبدلة بالنسبة الى اجزاء المسافة فيتحقق الشعور بالحركة من غير شعور بالاجزاء المفروضة
في الحركة المتصلة التي هي الحركة بمعنى القطع وبالاجزاء المفروضة في المسافة المتصلة فان
كلا منها خارج عن حقيقة الحركة الحقيقية واما الحركات المتعددة بالتشخص المتخلل بين كل
اثنين منها سكون كخطوات الماشي مثلا فللماشي شعور اجمالي بها وان لم يضبط اعدادها
ومقاديرها تفصيلا فالشعور الاجمالي كاف متحقق واما الشعور باجزاء العضو المتحرك
كالقدم مثلا من الاعصاب والاوتار وغيرها والحركات القايمة بكل منها فلا نم لزومه
لان مختار المتحرك قصدا ليس الا تحريك العضو جملة وحركات الاجزاء الجزئية يلزم بطريق
الاستتباع فلا يلزم الشعور بتلك التفاصيل واما النايم فلا نم ان الشعور الاجمالي
منه حاصل عنه منتف والمنتفي ليس الا الشعور التفصيلي والشعور

بالشعور وهما ليسا بلازمين وكونهم هذا الدليل لدل على نفي الكسب من العبد
ايضا لان الكسب الاختياري تابع للعلم والشعور كما لا يخفى فاذ لا تحقق
للشعور لا تحقق للكسب ايضا ودعوى لزوم الشعور على التفصيل في التاثير وكفاية
الاجمال في الكسب غير مسلم ولا معلوم بالبرهان ولا بالوجدان فان ملزوم
الشعور الاختيار لا التاثير فان في الموجب لا يستدعي التاثير الشعور هو الاختيار
فيما نحن فيه متحقق عند الكل سواء قيل بالتاثير او بالكسب فلزوم الشعور غير دائر
على التاثير فقط بل على الاختيار سواء في الكسب والتاثير ومنها ان العبد
ان لم يتمكن من ترك ما فعله لم يصر مختارا وان تمكن يلزم انتفاء التمكن على تقدير
تحققه لان المتمكن من الفعل والترك لابد له من مرجح يرجح الفعل على الترك وان كان
المرجح نفس العبد لزم انتفاء التمكن من الترك وان كان غيره لزم له من مرجح آخر
الى ان ينتهي الى القدرة القديمة فمع ترجيح القدرة القديمة لفعل العبد على تركه وان كان
بالوسايط لا يبقى للعبد تمكن من الترك لانه لا يتمكن من الترك عند تساوي الطرفين
فكيف عند ترجيح القدرة القديمة طرف الفعل اقول هذا الدليل انما ينفي الاختيار لا
التاثير مع ان الاختيار محسوس مشاهد ومقرر عند القائلين بالكسب ايضا والحال
ان التمكن من طرفي الفعل انما هو بالنظر الى ذاتي الفاعل والمفعول وقدرة الفاعل وامكان
المفعول وهذا القدر من التمكن يكفي في تحقق الاختيار واما بالنسبة الى تحقق المرجح
الموجب لطرف الوقوع فلا يلزم التمكن من الترك ليتحقق الاختيار كما في اختيار
الواجب سبحانه مقدوراته الممكنة مع وجوبها بالنظر الى تعلق ارادته بها
بترجيح المرجح كما حققناه هناك والمرجح هو الميل المنبعث من المزاج الخاص للعبد
بسبب الدواعي والبواعث المستند كل من ذلك الى قدرة الله تعالى بسبب
الوسايط والاستعدادات المترتبة والفعل الاختياري ما يكون الارادة

والاختيار سببًا قريبًا له وان كان تعلق الارادة مسببا باسباب اخر مترتبة الى ان
ينتهي الى الاسباب الاولى التي هي الاستعدادات الازلية المستندة الى الماهيات
الغير المجعولة • ومنها انه لا شيء الا وقد تعلق في الازل علم الله وقدرته وارادته على وقوعه
اولا وقوعه فيجب او يمتنع فلا يبقى للعبد مادة الممكنة فهذا الوجوب او الامتناع لما
كانا سابقين على ارادة العبد انسلبت المكنة عنه بخلاف ارادة الباري فانها لازليتها
لا يسبق عليها الوجوب او الامتناع المسبب من تعلق العلم والقدرة • وهذا الدليل
ايضا انما ينفي الاختيار عن العبد ونحل بان الوجوب والامتناع المذكورين هما الوجوب
والامتناع بالغير ولا ينافيان الاختيار المبني على الامكان بالذات على انا قررنا ان تعلق العلم
والقدرة والارادة الازلية بالوقوع او اللاوقوع ليس على طريق الجبر والاكراه وهو تابع
للارادة الحادثة للعبد التي فيما لا يزال وان كانت هي ايضا مسببة من الاستعدادات
المترتبة كما ذكرنا فتذكر • ومنها ان تاثير القدرة الحادثة يستلزم امكان التمانع بين
القدرتين مع ان التمانع محال لاستلزام اجتماع الضدين على تقدير وقوع المرادين معًا
او تخلف المعلول عن علته التامة على تقدير عدم وقوع احدهما او كليهما ويرد عليه ان من
العلة التامة ارتفاع الموانع ومعلوم ان القدرة الحادثة لا تتم علة للمقدور مع منع القدرة
القديمة عن تاثيرها والدفع بان المقدور كما لا يتجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف •
كذلك القدرة لا يقبل الشدة والضعف فلا يتصور منع احدهما الاخر عن التاثير في مقدوره
وان كانت القدرة القديمة اكمل واشرف بالعموم والشمول والقدم والدوام
فليس بشيء كما لا يخفى • ومنها انه لو قدر العبد على ابداء افعاله
لقدر على اعادتها لان قدرة القادر وامكان المقدور مستمرة في الزمانين
اي زمان الابداء والاعادة لكن اللازم منتف بالاجماع • وايضا
لو قدر على الفعل لقدر على المثل بحكم المماثلة لكن لا يقدر احد •

على تطبيق فعله الثاني بالاول من كل الوجوه • وان بذل الجهد وصرف
المقدور • ويرد عليه منع نفي القدرة على الاعادة والمثل • والكلام •
في الدلالة العقلية • والاجماع ليس من الدلائل العقلية غاية ما علم بالعقل
التعسر لا التعذر فقد يتفق لاحد ان يتحرك مثل حركته الاولى • و
مماثلة السكون الثاني للسكون الاول ظاهر • والاتيان بالمثل هو الاعادة
بعينه اذا اتفق المثلان في جميع الوجوه • واما الاضافة الى الزمان فلا
يمكن اعادته بعينه ولا هو من لوازم الاعادة والاتيان بالمثل • ومنها
انه لو كان قادرًا على ايجاد الافعال لكان قادرا على ايجاد الاجسام لان
المصحح للمقدورية ليس الا الامكان او الحدوث المشترك بين الافعال •
والاجسام وضعفه ظاهر لان لخصوصية القدرة وخصوصية المقدور
مدخلا في تاثيرها وذلك ظاهر • ومنها ان الايمان والطاعات التي
هي خيرات وحسنات من كل الوجوه لو كانت بايجاد العباد لكان خلق
العباد احسن من بعض خلق الله تعالى كالشياطين والمردة والكفرة •
وساير الاشياء الضارة الخبيثة • اقول الوجود خير كله والضرر والخباثة
ليس للموجود في نفسه بل بحسب الاضافة الى الاشياء الاخر وكل ما اوجد
الله تعالى له منافع كثيرة • ومصالح كبيرة • من وجوه شتى بالنسبة الى النظام
الكلي • وان لزم بعض شرور بالنسبة الى البعض لحكمة اوجبت ذلك وما
خلق الله السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا •
فمآل كل قهر الى لطف ومآل كل شر الى خير • مع ان افعال العباد كلها مستندة
الى الله وان كانت بوسايط ومبادي افعالهم حتى ذواتهم صادرة عنه بالذات و
مطلب حسنة العبد من محاسن سيده • ومنها ان الملل مجمعون على الدعاء والتضرع لله

فى ان يوفق للعمل الصالح والحسنات ويجنب عن المعصى والسيئات والكتاب
والسنة تحرضان على ذلك وماذاك الا لصدورها من الله تعالى اذ ليس كل الدعاء
للاقدار اى خلق القدرة لان الدعوات يكون كثيرا ما بعد حصول القدرة وان تعلق
الدعاء لاستدامة الطاعات يكون طلبا من الله تعالى خلق الطاعات فى الازمنة
المتاخرة فيدل على كونها بايجاد الله تع ايضا اقول اسباب الاعمال بعد
حصول القدرة كثيرة من الدواعى والبواعث والنواهى والزواجر اما من الداخل
كالخواطر واما من الخارج كالامور المرغبة او المنفرة فيجوز ان يكون الدعوات
متعلقا لترتب الاسباب المذكورة من حضرة الفياض فان قلت فعلى ما قلت سؤال دقيق
من ترتيب الافعال والاحوال من الاستعدادات المتفاوتة المتعاقبة المنتهية الى
الاستعدادات الازلية المسببة من الماهيات الازلية الغير المجعولة لا يقبل اصلا حال
احد ولافعله التبدل والتغير مما اقتضته تلك الاستعدادات لما قلت من ان البارئ عز المتعاود خ ط
سلطانه قرر عادته على ان لا يتجاوز فى الفيض من اقتضا الاستعدادات فما الفائدة فى
الدعوات والتضرعات والحكمة فى تحريض الشرع عليها بل ايجابه علينا كقوله تعالى ادعونى
استجب لكم ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقوله عم الدعاء مخ العبادة وغيرهما من الايات
والاحاديث الدالة على حسن موقع الدعاء من العبد وكثرة فوائدها وكونها عبادة خالصة
سيما فى ايجابه تعالى دعاء الهداية الى الصراط المستقيم علينا فى كل صلوة وعدم قبول
صلواتنا بدونه على ما علمه لنا فى كتابه الكريم بكلامه القديم اقول قد سألت عن حكمة
لطيفة وفايدة شريفة وبحثت عن مسئلة غامضة وفى بحث القدر خايضة لا يعلمها جواب لطيف
الا الراسخون ولا يعقلها الا العالمون فاستمع لما يتلى عليك من جواب لعلك ترضى و
تنطق بفصل الخطاب فاعلم ان الاستعدادات المتعاورة على كل ماهية اذا تنزلت
الى عوالم الحدوث امكن ان يحصل لكل ماهية مستعدة واستعداداتها وجوه اخر انواع

اجتماعات وافتراقات وانضمامات وانفكاكات واقعة بين الماهيات الممكنة
وطوايف استعدادات كل منها بحيث يعد تلك الوجوه لامور اخر غير الامور التى
كانت الماهيات يستعد لها باستعداداتها العارضة لها لو انفردت فى انفسها وذلك
مثل ان يتفق لشخص عبادات بدنية او توجهات قلبية فى وقت مباركة او بقعة
شريفة او يتفق له صحبة رجل كامل يؤثر نظره فى القلوب وغير ذلك من الامور
الاتفاقية الممكنة الوقوع بين افراد العالم لا يكاد يضبطها العقول الا بالتصورات
الكلية الاجمالية فمن هذه الجهات يقبل الاستعدادات المتنزلة الى عالم الحدوث
التبدل والتغير فيكون الدعوات تضرعات لله تعالى فى ان ييسر من تلك
الوجوه الاتفاقية ما يسرى اثاره الحسنة فى ظاهره وباطنه ويخفف عنه ما صور
بخلافه لكن اذا حققنا الحقيقة ودققنا الدقيقة لا نجد بدا من استناد تلك
الامور الاتفاقية ايضا الى امور اخر يرجح وقوعها على لا وقوعها عن الواجب
الشامل قدرته وارادته حتى ينتهى الى امور ازلية غير مجعولة متعينة عن المرجح
فاذا احطت اجمالا احوال الاستعدادات للماهيات الكلية والشخصية المسببة بعضها
عن استعدادات سابقة مترتبة متعاقبة على محالها وبعضها حاصلة من وجوه اتفاقية
عارضة بالنسبة الى الماهيات المفارقة فاعلم ان الدعوات ايضا من انواع
الاستعدادات بل من اقويها تاثيرا واوقعها فى نفس الداعى تبديلا وتغييرا
كما قيل الدعاء يرد البلاء وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرد القضاء
وتمام منزل ص الا الدعاء ولا يزيد فى العمر الا البر وعنه عليه السلام ان الدعاء ينفع مما نزل فهى مسببة
من وجوه الاستعدادات المذكورة اللازمة والاتفاقية وسبب لنيل المقاصد
الدينية والدنيوية فمن ابتهج الاستعدادات المتنوعة فى حقه الدعاء للاحوال الدنيوية
او الاخروية او لكليهما نال من الله ما سال كما قال تعالى ومنهم من يقول ربنا اتنا

فی الدنیا حسنة وما له فی الاخرة من خلاق ومنهم من یقول ربنا آتنا فی الدنیا حسنة
وفی الاخرة حسنة وقنا عذاب النار الآیة وکما ان الامور الحسیة یتسبب بعضها
عن بعض ویترتب ویتسلسل کذلک العبادات البدنیة والطاعات القولیة والتوجهات
القلبیة والتلقیات الروحیة والمشاهدات السریة یترتب ویتسلسل ویعد بعضها
لبعض ویفیض من الفیاض کل ما تم استعداده کما قال تعالی والذین اهتدوا
زادهم هدی والشرایع منطابقة علی ذکر الاسباب العادیة المترتبة بترتیب الله تع
علی مقتضی حکمة وارتباطات المسببات بتلک الاسباب کما اخبر به قوله تعالی فاما من
اعطی واتقی وصدق بالحسنی فسنیسره للیسری واما من بخل واستغنی وکذب
بالحسنی فسنیسره للعسری وقوله علیه السلام اعملوا فکل میسر لما خلق له تصریح بما قلنا
وفی هذا المعنی الایات والاحادیث اکثر من ان یحصی ثم ان الاسباب العادیة
قد تقتضی الدعاء بلسان الاستعداد وهو ان یستعد الانسان للکمال اللایق به
وهو یتفاوت بمراتب القرب والبعد فی الاستعداد وقد یقتضی الدعاء بلسان القول واللسانان
قد یتفقان وقد یختلفان ودعاء لسان الاستعداد لا یتخلف عن المطلوب. وان تاخر فی
الاستعدادات البعیدة وکذا ما یتفق معه من دعاء لسان القول واما الدعاء القولی
المجرد الذی خالف الاستعداد فهو دعاء غیر مقبول واعتداء منهی ولذلک نهی تسع الاعتداء
بقوله ولا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین هذا ما تیسر لنا فی هذا المقام من التقریر
والله ولی التیسیر **فصل** فی الدلایل السمعیة الدالة علی استناد
افعال العباد الی الله ایجادا وتاثیرا منها قوله تعالی والله خلقکم وما تعملون فان ما
مصدریة فیکون ما تعملون بمعنی اعمالکم فیظهر دلالة الآیة علی خلق الله اعمال العباد وان ما
موصولة فیکون التقدیر وما تعملونه والمتبادر منه معنی ما یصدر عنکم فهو یفید الافعال الاختیاریة
الصادرة من العباد وان عمم لقبایح الاعمال مثل الاصنام المنحوتة بتنحتهم بقرینة قوله تعالی

ثم ان الاسباب العادیة قد تقتضی الدعاء بلسان الاستعداد

اتعبدون ما تنحتون فبطریق التعمیم والتوسیع من المتبادر الی غیر المتبادر ایضا لانه صرف
من المتبادر الی غیره من غیر قرینة الصرف فانه ما یصدر عنهم بالذات هو الحرکات والسکنات
وبسببها یحصل هیئة فی جسم مفارق مثل المنحوتیة فی الصنم المنحوت فما یعملونه بالذات هو الحرکات
والسکنات وبوساطتها تلک الهیئات فیکون معنی ما تعملونه حقیقة فی الاولی مجازا
فی الثانیة فدلالة اللفظ علی الاول اولی وان عمم للثانی ایضا بنوع من التجوز
فدلالة الآیة علی ان خالق الافعال هو الله تعالی لا یتوقف علی کون ما مصدریة
بل الدلالة باقیة علی تقدیر کونه موصولة ایضا ومنها قوله تعالی هو الله الخالق فان
هذه الصیغة تدل علی الحصر علی قانون البلاغة علی کل من الوجوه الثلثة اما
اذا کان هو للشان وما بعده جملة اسمیة او ضمیرا مبهما مفسرا بلفظة الله والخالق
خبره فظاهر واذا کان هو مبتدأ والله خبره والخالق صفة لله فلان العلم الذی
هو لفظة الله لا یفید ولا یصلح لان یکون خبرا عنها الا باعتبار اتصافه بصفة
الخالقیة فیکون فی حکم هو الخالق فی افادة الحصر ومنها قوله تعالی واسروا قولکم
او اجهروا به انه علیم بذات الصدور الا یعلم من خلق فان الاستفهام للانکار نفی
علم الخالق ما خلق من سر القول وجهره فیدل علی کونه تعالی خالقا لقول العبد وهو
فعله ومنها قوله تعالی هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء دلت الآیة علی نفی الخلق
الرازق غیر الله فلو کان العباد خالقا لافعاله لکانت الملایکة الموکلون بانزال
الامطار المتسببون بافعالهم فی انبات النبات التی یرتزق منها الحیوان موصوفین
بالخالقیة والرازقیة ومنها قوله تعالی والذین یدعون من دون الله لا یخلقون شیئا فان
من الذین یدعون من دون الله ملک وانسان مثل المسیح وعزیر فیدل الایة علی
انهم لیسوا بخالقین من افعالهم شیئا ومنها قوله تعالی هذا خلق الله فارونی ماذا
خلق الذین من دونه انکار لخلق احد من دون الله مطلقا الآلة الخلق والا لم حصر الخلق

کما من دون ه

الله خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى هذه الآي تدل على كون جميع المخلوقات بخلق الله ولا شك ان الافعال
من جملة المخلوقات ومن الآيات الدالة على هذا المطلوب قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء
فاعبدوه قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وخلق كل شيء فقدره تقديرا
انا كل شيء خلقناه بقدر دلالة هذه الآي من حيث عموم كل شيء للافعال ومن حيث
ورود الآي تمدحا ونفيا للشريك فان التمدح ونفي الشريك لا يتم الا بخلق
جميع الاشياء والا فيشترك العباد بالمعبود في مطلق الخلق فلا يتم التمدح به والتفرد
فيه • ومنها حكاية الله تعالى قول بعض عباده بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك
فان استدعائهم من الله ان يجعل لهم الاسلام • اي يخلقه لهم دليل على ان الاسلام الذي
هو من افعالهم بخلق الله • ومنها قوله تعالى فعال لما يريد فان الايمان والطاعات
مما يريده الله فهو فعال لها • ومنها الاحاديث الواردة في القضاء والقدر وكون كل
شيء بقدر الله وقضائه كما ذكرنا طرفا منها في بحث القضاء والقدر وطرفا في بحث نفي
الجبر • ومنها ما روى حذيفة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
الله يصنع كل صانع وصنعته ومنها ما روى عن جابر رضي الله عنه انه قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل يا
رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين
من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما وفي رواية
ان شاء يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وما في هذا المعنى من الاحاديث التي تواتر
المعنى المشترك منها وان كان كل منها اخبار الاحاد والمعنى المشترك المفهوم من جميعها
كون افعال العباد من الطاعات والضماير والطاعات والمعاصي والحسنات والسيئات كلها في قبضة
قدرة الله وبخلقه ومشيته من شاء لطف به وتفضل عليه فجعله مؤمنا مطيعا ومن شاء

يخذله فيجعله كافرا عاصيا هذه متمسكات القائلين بان افعال العباد بخلق الله ومشيته
على ما هو الحق الواقع فلنورد ادلة القائلين بان افعالهم صادرة عنهم بخلقهم وقدرتهم •

فصل في بيان متمسكات المعتزلة واعلم ان بعض المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه
المسئلة ونبهوا عليها وجوه وهم ابو الحسين واتباعه وبعضهم استدلوا عليها بدلائل عقلية و
نقلية ومن تنبيهات ابي الحسين انه فرق ضروريا بين الحركات الاختيارية الصادرة
عن المختار وبين الحركات الاضطرارية الواقعة في المضطر كالماشي والمرتعش مثل صدور
الاول عن المختار وصدور الثاني عن المضطر • وانه يجد كل احد من نفسه بالنسبة الى ما قدر عليه
من الافعال انه مريد مختار لا يتوقف وقوع الفعل منها الا الى تعلق ارادته لتحقق داعيته
وليس الترك الا لعدم الارادة لعدم الداعية وهذا اختيار خالص لا شائبة فيه للجبر •
ومنها انه يجد كل عاقل من نفسه حسن موقع مدح المحسن وذم المسيء وصحة طلب الفعل من
القادر دون العاجز بمرض او ضعف بنية او غيرهما ومن المعلوم البين ان هذه الامور
اي حسن المدح والذم وصحة الطلب وعدمها مسببة من القدرة وعدمها ضرورة و انكر
اهل السنة الضرورة في عدم الضرورة في امثال هذه المسائل التي نازع فيها
العقلاء وحاز العلماء • وبنوا الفرق المذكور على وجود الكسب من العبد وعدمه
لا على ايجاده وعدم الايجاد فالضرورة لا يشهد الا على نفي الجبر المحض واثبات
مدخل ما لقدرة العبد وارادته في الفعل الاختياري وذاك المدخل من العبد ليس الا
الكسب • واعترض الامام في نهاية العقول على ابي الحسين بانه وان فر من الجبر و
اثبت الاختيار للعبد وقرر قاعدة الاعتزال في هذه المسئلة حيث يصحح امر
التكليف والثواب والعقاب وحسن المدح والذم للمحسن والمسيء على زعمهم •
لكن اوجب الجبر على نفسه والتزمه ضمنا وهدم قاعدة الاعتزال • التزاما بالقول
بالمقدمتين على خلاف مقال ساير المعتزلة وهما ان الفعل الاختياري يتوقف

في صدوره عن فاعله على الدواعي ضرورة انه يجب وجوده عند وجود الدواعي
وهو القول بالجبر والخروج عن اثبات الاختيار فان الفاعل اذا وجب له ان يفعل
عند وجود الداعي وامتنع ان يفعل ووجب ان يترك عند عدم الداعي لا يبقى له محمل
غير المجبورية وان اطلقنا عليه لفظ الاختيار الفترة هذا ولعل ابا الحسين البصري
ما فر من مجبورية العبد بحسب الدواعي والبواعث التي خلقها الله تعالى لاقتضاء الحكمة
خلقها وانما فر من ان يقول ان الله يجبر عباده على فعل بقدرته وارادته ثم تطلب منه
تركه بلسان الشرع ويعذبه لعدم تركه ما جبره على فعله او يضطره الى الترك ويطلب منه
الفعل ويعذبه للترك زعما منه ان مثل هذا ظلم منه لا يليق به سبحانه والا لازم من قول
ابي الحسين بالمقدمتين المذكورتين ليس الا مجبورية العبد بحسب الدواعي لا الجابرية
الصريحة الخالصة من الله تع بمحض قدرته وارادته بحيث يعده العاقل ظلما ومجبورية العبد
وان استلزم جابرية الحق في الجملة لكن ليس الجبر المحض الخالص الصادر منه بالذات
كالجبر اللازم بتوسط الوسايط وترتب الاسباب ومعه ليس الا من الاول فان
للعاقل ان يحكم بان الجبر الثاني ليس بظلم ولكن قال اهل السنة لا يتصور من الله
ظلم لان الظلم اخذ مال الغير ولا شيء للغير حتى يكون اخذها ظلما بل الكل منه وله واليه
وروى عن اياس الذكي انه قال حين المنازعة مع رجل من علماء القدرية في
هذه المسئلة ما الظلم فقال القدري اخذ ما ليس له فقال اياس والله له كل شيء فافحمه
واما ساير المعتزلة الذين ادعوا نظرية المسئلة واستدلوا بها عليها فمن ادلتهم
ما اورده الفرقة الاولى في معرض التنبيه من لزوم الفسادات على الجبر وصدور
افعال العباد عن القدرة القديمة مثل مساواة الافعال الاختيارية والاضطرارية
ومعادلة المكارم والمساوي من الاخلاق والفضايل والرذايل من الكفر
والايمان والاساءة والاحسان والجود والبخل والصدق والكذب والوفاء والجفاء

وغير ذلك كما يتعادل جميع ذلك من المقسور المقهور من حيث انها لا ينسب الى محالها
بالصدور ومثل بطلان قواعد التكليف والامر والنهي والوعد والوعيد وارسال
الرسل وانزال الكتب والمدح والذم والثواب والعقاب من حيث ان مبنى جميعها على
الاختيار وصدور الافعال من القادر المختار ومثل تعطل بعض الصفات السبحانية مثل
الحكمة والعدالة في معاملة الخالق مع المخلوق من حيث تساوي مظاهر القهر مع مظاهر اللطف
في عدم المباشرة بشيء من الاعمال وعدم الاقدام على وحد من الافعال والجواب ما سبق
من ان المستلزم لهذه المفاسد ليس الا الجبر المحض من غير ان يكون مدخل للعبد في فعل ما
اصلا دون الجبر المتوسط الذي يتحقق معه الكسب من العبد والتاثير من الحق وكون الطلبية
كافيا في دفع بعض هذه المفاسد واثبات الفرق بين احكام بعض الاضداد المذكورة
بالنسبة الى محالها ومنها ان من افعال العباد ما يمتنع صدوره عن الحق تعالى لكونه ظلما
قبيحا يجب تنزهه عنه سبحانه فاذا ثبت عدم صدور هذا القسم منه تعالى ثبت عدم
صدور القسم الاخر ايضا لعدم الفارق بين فعل وفعل بالنسبة الى الفاعل الظاهر والجواب
ان ما لا يليق بجناب قدسه ويجب تنزهه في نفسه وتنزيهها له منه ليس الا اتصافه بالقبايح
لا خلق القبايح في محالها فان جميع خلقه موافق للحكمة وصادر عن محض الرحمة ولزوم الشر
والقبح من اقتضاء المواد وعدم قبولها غير ما يقال انه شر قبيح بالنسبة الى البعض
وان كان خيرا وحسنا بالنسبة الى النظام الكلي ومنها ان افعال العباد تابعة
لارادته ودايرة عليها وجودا وعدما من غير توقف الى امر اخر فلو كان المؤثر فيها هو القدرة
القديمة لما كان كذلك والجواب ان الدوران مسلم لكن عدم توقف الافعال
على امر اخر وان لم يكن ذلك الامر والتوقف عليه ظاهرا ودلالة الدوران على العلية
مطلقا فغير مسلم بل الافعال متوقفة على تاثير القدرة القديمة ويشهد به الدلايل
القطعية وان لم يشهد به الحس والدوران وضع عادي منه سبحانه لاقتضاء

الحكمة ذلك ليصح قاعدة التكليف ومنها ان حقيقة الاتصاف بالصفات الفعلية خلقها
وايجادها فالكافر من يخلق الكفر والفاسق من يوجد الظلم فالايجاد عين الاتصاف
فالباري تعالى منزه عن ايجادها كتنزهه عن الاتصاف للايجاد لا يخفى على اهل الخطاب
كما ان الاسود والابيض من يتصف بالسواد والبياض لا من يخلقهما فان خالقهما
هو الحق تعالى بلا نكير من احد من المخالف والموافق واما استدلالاتهم من طريق
السمع فكثيرة حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها تصريح او تعريض بهذا فان ما
افتتح الله كتابه من سورة الفاتحة فيه اثبات جنس الحمد بل جميع افراد الحمد لذاته
لثبوت جميع النعم المسببة من جميع صفات الكمال له واثبات الالوهية والرحمنية
والرحيمية والربوبية والمالكية ثم فيها تعليم حصر العبادة اليه لعباده وحصر الاستعانة
وطلب الهداية وكل ذلك فرع لنفي الجبر والظلم منه تعالى كما لا يخفى ولا يحتاج
الى تطويل وتفصيل فيقولون جميع الآي يدل على مطلبنا مثل هذه الدلالة التعريضية
واما التصريحات فانواع منها اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى الفاعل
مثل يقيمون الصلوة يؤتون الزكوة ومنها اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد
كالعمل والفعل مثل قوله تعالى وعملوا الصالحات يعملون السيئات وافعلوا الخير وكالصنع
والجعل مثل لبئس ما كانوا يصنعون يجعلون اصابعهم وكالخلق والابداع مثل قوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين ورهبانية ابتدعوها ومنها نفي المانع لهم من الصالحات
ونفي الملجئ لهم الى السيئات مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وما
منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين ومنها الامر والنهي
والوعد والوعيد المتفرعة على القصد والاختيار من العبيد وقال صاحب
بن عباد كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على
الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق

صح

فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشاء فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم
لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون وصدهم عن السبيل ثم قال لم تصدون وحال
بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال
فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
وقد خرج الجواب عن جميع ذلك بما قررنا سابقا فان جميع ذلك المحاذير انما ترد
على الجبر المحض وبتحقق المدخل في الفعل لقدرة العبد وارادته وثبوت الكسب لم ترتفع
ثم ان للمجاز مجالا واسعا في الكلام فيجوز ان يرتكب في بعض الآي المذكورة في الاسنادات
وفي بعضها في الالفاظ لصرف الصوارف العقلية عن ظواهرها بعد تعرض النصوص النقلية
في مدلولاتها كالآيات والاحاديث التي اوردوها في هذا الباب وفي باب القضاء والقدر
والاسناد في المجاز مثل اسناد الخلق والابتداع الى الكاسب وان كان الوضع للمؤثر الموجد
والمجاز في الالفاظ مثل ارادة معنى التقدير من لفظ الخلق والتصيير من معنى الجعل مع ان
ما اوردوا علينا وارد عليهم ايضا بحيث لا مخلص عنه باعتبار الوجوب الطاري لكل فعل
واقع والامتناع لكل ما لم يقع من جهة الدواعي والبواعث التي لا بد منها في ترجيح احد
طرفي المقدور وترجيح تعلق ارادة القادر بواحد منها بعينه دون الآخر بحكم استحالة الترجيح
بلا مرجح بديهة وباعتبار الوجوب والامتناع الثابتين ازلا من جهة تعلق العلم الازلي
في الازل على كل واقع بالوقوع وعلى غير الواقع بعدم الوقوع فانهم لا يمكنهم انكار هذين
الاعتبارين وقد روي عن بعض المعتزلة القول بانه هذا وان لا اعتزال والا فقد تم
الرشد لنا واعلم ان ما ذهب اليه الاستاد من كون القدرتين مؤثرتين
في الفعل سالمة سلامة كلية عن المحاذير الموردة من الطرفين فان اقوى
متمسكات المعتزلة كون الافعال وايقاعها وفق قصد العباد واعتماد اهل السنة
عدم شعور العباد بتفصيل الافعال فانهما محذوران متعارضان ظاهرا لا [illegible]

مطلب

اليه الاستناد منزهاً عنهما وعن سائر المحاذير المذكورة من الطرفين ولا محذور عليه الا لزوم التوارد
ودفعه ما ذكرناه وإذ قد عرفت هذه المباحث وأحطت الادلة والاجوبة فاعلم ان اللازم
علينا في باب الاعتقاد وتصديق الكتاب والسنة وتقرير قواعد الشرع والملة
ليس الا اعتقاد ان للقدرة القديمة تاثيراً في افعال العباد سواء كان بالذات
كقول الاشاعرة والجبرية او بالواسطة كقول الفلاسفة وامام الحرمين وان للقدرة
الحادثة مدخلا فيها ايضا سواء كان ذلك المدخل بالكسب كقول الاشعريين او
بالتاثير الغير المستقل كقول الاستاذ والله يعلم حقايق الامور وهو عليم بذات
الصدور وليس غرضنا التعصب لفرقة مخصوصة وترويج كلامهم وان كان
بالتكلفات الباردة وانما غرضنا تحقيق الحق وترويج الدين والملة وابطال الكفر
والبدعة قال رضي الله عنه والطاعات كلها ما كانت واجبة بامر الله تعالى
وارادته ومحبته وعلمه ومشيته وتقديره ورضائه والمعاصي كلها بعلمه وقضائه
وتقديره ومشيته لا بمحبته ولا برضاه ولا بامره واعلم ان صفات الحق متفاوتة
في الشمول والاحاطة بعضها شاملة لجميع الاشياء الواجبة والممكنة والممتنعة كعلمه
فانه اوسع الاشياء ولا شيء من الاشياء ولا مفهوم من المفهومات الا وهو بشموله
وفي حيطته وبعض منها شامل لجميع الممكنات كالقدرة والارادة فانهما شاملتان
للممكنات الموجودة والمعدومة باعتبار صحة التعلق ومخصوصتان للموجودات باعتبار
التعلق بالفعل والقضاء والتقدير والمشية من هذا القبيل وبعض منها مخصوص
ببعض من الممكنات دون البعض الآخر كالمحبة والرضا والامر وكل من هذه
الصفات وان كانت شاملة ومتعلقة للافعال الصادرة من العباد ولو بوجه ما
في بعضها فان القسم الاخير متعلقة بالطاعات دون المعاصي من حيث انها معاصي
وان كان لتعلقها بها من جهة اخرى مساغاً فانه تعالى ما خلق السموات والارض

مطلب

الحسن والقبح كل منهما مشتمل على معان ثلثة

وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والمراد من الارادة بلسان الشرع والآفاق والارادي
عام لجميع الموجودات من جميع الوجوه كما قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وامر الشرع دائر على محبته ورضاه وامر التكوين دائر على تقديره
وقضائه ثم ان من المباحث الشريفة المشهورة بين المتكلمين والاصوليين
المتنازعة فيها بين المعتزلة والاشعريين مبحث الحسن والقبح والامام ما اورد ذلك
المبحث في هذا المختصر صريحاً ولكن لما ناسب ذلك المبحث في هذا المقام من حيث ان الحسن
هو الطاعات الواجبة بارادته ومحبته ورضائه والقبيح هو المعاصي الواقعة بارادته
وقضائه دون محبته ورضائه اوردناه ههنا والحسن والقبح كل منهما مشتمل على معان
ثلثة الاول ان يكون الحسن بمعنى صفة الكمال ومتعلق المدح عند العقلاء والقبح
بمعنى صفة النقص ومتعلق الذم كالعلم والجهل والقدرة والعجز والشجاعة والجبن والثاني
ان يكون الحسن بمعنى الملائمة والموافقة للطبع او الغرض والقبح بمعنى المنافرة والمخالفة
وقد يعبر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وعلى الاول صفتان حقيقيتان لا يتبدلان
بحسب الازمنة والامكنة والاشخاص والاهواء وعلى الثاني اضافيتان يتبدلان
ويتغيران لان امراً واحداً قد يلائم بعضاً وينافر بعضاً ذلك لكنهما بهذين المعنيين
امران عقليان لا يتوقفان في ثبوتهما على الشرع بل يثبتان في محالهما مع قطع النظر عن
الشرع والشارع ويستقل العقل في ادراكهما والتصديق بثبوتهما لمحالهما والمعنى الثالث
ان يكون الحسن بمعنى استحقاق الثواب عند الله آجلا واستحقاق المدح منه عاجلا
والقبح بمعنى استحقاق العقاب والذم منه تعالى آجلا وعاجلا وهذا المعنى هو
المتنازع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة بانه هل هو شرعي يتوقف ثبوته
على الشرع حتى لو لم يرد به الشرع لم يثبت اصلا او هو عقلي ثبت في محله من غير توقف
على الشرع وورود به ويتوقف ورود الشرع به على ثبوته عقلا في محله حتى ما

كان حسنا عقلا في ذاته او صفاته او واحد من اعتباراته ورد به الامر من الشارع
وما كان قبيحا عقلا ورد به النهي قالت المعتزلة لكل فعل لا بد ان يثبت له في نفسه
جهة حسن اما في ذاته او صفته او في واحد من اعتباراته او جهة قبح كذلك او
تساويا في الحسن والقبح وتلك الجهة هو السبب لورود الشرع به اما بالامر
او بالنهي او الاباحة فما كان حسنا في نفسه اما بحسب الذات او الصفات امر به
الشرع وما كان قبيحا نهى عنه الشرع وما كان متساويا حاله في الحسن والقبح ابيح
الشرع والعقل قد تستقل في ادراك ان الفعل حسن او قبيح اما بالبديهة كحسن
الصدق النافع والكذب الضار واما بالنظر والاستدلال كحسن الكذب النافع مثل الكذب
للاصلاح بين المتباغضين وكقبح الصدق الضار مثل الصدق المؤدي الى تباغض
المتحابين وقد لا تستقل العقل في ادراكه بل يتوقف ادراكه على ورود الشرع ويستدل به
عليه استدلالا من المسبب الى السبب فما ورد به الامر من الشرع يحكم انه كان حسنا
في نفسه وحسنه في نفسه ورد به الامر ولولاه لما ورد وما ورد عليه النهي يحكم انه قبيح
في نفسه فلذلك ورد عليه النهي وما اباحه الشرع يحكم العقل انه كان متساويا
جهة حسنه لجهة قبحه فاباحه الشرع مثال الحسن الذي لا يستقل العقل بادراكه
صوم آخر يوم من رمضان والقبيح صوم اول يوم من شوال فانه لولا ورود الشرع
ما كان للعقل ان يحكم بحسن الاول وقبح الثاني ولكن بعد ورود الشرع يحكم بانه
كان حسنا فورد به الامر او كان قبيحا فورد عليه النهي والاشاعرة يقولون
ليس في الفعل جهة محسنة بهذا الحسن او مقبحة بهذا القبح قبل ورود الشرع
فجهة الحسن ليست الا ورود الامر به من الشرع وجهة القبح ليست الا ورود
النهي عليه من الشرع وبالجملة ورود الشرع بالامر او النهي مسبب من ثبوت
جهة الحسن او القبح عند المعتزلة وثبوت جهة الحسن او القبح مسبب من ورود

الشرع بالامر والنهي عند الاشاعرة وللمعتزلة ان حسن العدل وقبح الظلم متفق عليه
بين العقلاء من المليين وغيرهم بل يبالغ الذين لا يدينون بدين ولا يقولون بملة
مثل البراهمة في تقبيح الظلم وتحسين العدل اكثر من المتدينين حتى نقل عنهم تحريم
ذبح الحيوانات لتضمنه الايذاء والايلام فلو كانا شرعيين لما اتفق فيهما منكر
الشرائع مع تخالف اهوائهم واغراضهم ورسومهم وعاداتهم وايضا ان من لم يعرف
تحسين الشرائع الصدق وتقبيحها الكذب واستويا بالنسبة الى غرضه من حيث
الملايمة والمنافرة لا شك انه ياخذ بالصدق ويترك الكذب وما ذاك الا للحسن والقبح
العقليين لانه لا شرع يثبتهما ولا غرض يعين ويميز احدهما من الاخر وكذلك ايصال
نفع لاحد او دفع ضر عنه ممن لا يعلم الشرع ولا له غرض اصلا ولو مدحا او ذما على
الفعل او الترك والجواب ان الحسن والقبح العقليين في الامور المذكورة مسلم
لكن بمعنى صفة الكمال والنقصان لا بالمعنى المتنازع فيه من استحقاق الثواب
والعقاب لان من المعلوم انه لا يتحقق اعتقاد الثواب والعقاب في الصور المفروضة
او بمعنى الملايمة للطبع المجبول عليه الانسان والمنافرة فان رقة الجنسية يقتضي ملايمة
النفع لبني نوعه ومنافرة الضر لهم وكذا الصدق والكذب ويمكن ان يكون ملايمة النوعي
العام ومصلحة النظام سببا لميل احد من الناس وان لم يكن له غرض خاص من حيث
تخصه وكذا الحال في المنافرة وان يكون استواء جميع الاغراض فرضا محالا او قطعا فلا
يتم الدلالة ولهم ايضا ان تصديق الشرع والشارع يتوقف على العلم بامتناع الكذب
اذ لولاه لاجيز عليه الكذب فلا يتحقق التصديق بالصدق وامتناع الكذب عليه لا يعلم الا بقبح
الكذب بصدق الشرع للزم الدور فهو عقلي لا يتوقف على الشرع واجيب بان قبح الكذب
وحسن الصدق لا يعلمان بالشرع على ان يكونا مسببين من ورود الشرع بهما
بالامر والنهي بل هما عبارتان عن نفس ورود الشرع بهما بالامر والنهي فلا سبب

او لعدم علمهم بقبح الكذب ح

ولامسبب ولا توقف اقول الحسن والقبح بمعنى ورود الشرع به لا يدل على وجوب
الصدق على الشارع وامتناع الكذب فنقول الحسن والقبح ان ثبتا في نفسهما
مع قطع النظر عن ورود الشرع ثبت كونهما عقليين وان لم يثبتا بل لم يكن للصدق والكذب
حسن وقبح غير ورود الشرع بالامر والنهي لبقي وجوب الصدق للشرع فلا يتحقق التصديق
للشرع والشارع فان قيل دلت المعجزات على صدق الانبياء واخبارهم دلت على صدق كلام
الله تعالى فلا احتياج في تصديق الشرع الى العلم بوجوب الصدق وقبح الكذب اقول كفى محذورا ان يبقى
وجوب الصدق وامتناع الكذب على الله مجهولا مع ان دلالة المعجزة على صدق الرسول مع قطع
النظر عن حسن الصدق وقبح الكذب موضع نظر فالصواب في الجواب تسليم ثبوت الحسن و
القبح للصدق والكذب عقلا مع قطع النظر عن ورود الشرع لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى
الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاغراض العامة وتقرير آخر لهذا الوجه
ان الحسن والقبح ان لم يكونا عقليين بقيتا مجهولين لانهما لا يعلمان بالشرع لتوقف صحة
الشرع عليهما والجواب انه انما يتوقف الشرع على الحسن والقبح
العقليين واما الشرعيان فهما عين ورود الشرع بالامر والنهي فيعرفهما من
يعرف ورود الشرع بطريقه وايضا لو لم يقبح من الله شيء لجاز اظهار المعجزة
في يد المتنبي الكاذب فلا يحصل الفرق بين النبي والمتنبي اجيب
بان دلالة المعجزة على صدق الرسول بطريق جري العادة بحصول العلم
عقيب المعجزة من غير توقف الى قبح الكذب او غيره من الله فتامل
وايضا لا شك انه لا يستوي عند الله من وحده بمحض عقله وعرف
صفاته واعتقد بتنزيهاته من غير انقياد لشرع ودين ومن اشرك
به وجهل صفاته وقصر في تنزيهاته بل يستحق الاول من عنده ثوابا
والثاني عقابا اجيب بالمنع وابتناء هذا الحكم على استقرار

بالمنع وابتناء هذا الحكم على استقرار الشرايع في القلوب ورسوخ الاعتقاد بالحسن
والقبح في العقول بحيث يظن انه معقول وايضا دلالة المعجزة على صدق النبي
في اخباراته بطريق النظر مثل ان يقول هذا كلام من ثبت رسالته بالمعجزة وكل
كلام شانه هذا فهو صادق فهذا صادق فلو لم يحسن النظر الصحيح ولم يحكم العقل بوجوبه
اول مرة لما اثم من امتنع عن النظر في اول المراتب ولم يتبع نبيا ولا يتحقق وجه الافحام
من النبي له والجواب ان هذا النظر لوضوحه وعدم احتياجه الى الامعان ملحق بالضروريات
فان من الضروريات ما صار قياساتها معها واذ قد سمعت ادلة القائلين بان
الحسن والقبح عقليان واجوبتها فاستمع الآن ادلة النافين منها انه لو كانا عقليين
للزم العقاب على تاركي الواجبات العقلية وان لم يرد به الشرع مع ان قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي هذا اللزوم اقول يرد عليه ان الآية انما ينفي
وقوع العذاب وعدم الارسال لا لزوم العذاب على تقدير عدم الارسال لجواز ان يكون
الارسال تفضلا زائدا من الله وان لزم العذاب على تقدير عدم الارسال ايضا ومنها ان العبد
مجبور في فعله البتة لان صدور الفعل عنه يحتاج الى مرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والمرجح
ان لم يكن من العبد فذاك الجبر وان كان منه ننقل الكلام اليه فلا بد ان ينتهي الى
مرجح ليس منه دفعا للتسلسل فالجبر لازم ولا يوصف الفعل الصادر بالجبر بالحسن
والقبح ويرد عليه ان المنافي للحسن والقبح ليس الا الجبر المحض لا الجبر المتوسط فان
المدح لفاعل الخير واللوم لفاعل الشر مقبول عند العقلاء لا ينكره احد منهم ضرورة و
الاستدلال في مقابلة الضرورة غير مقبول ولو صح هذا الدليل لم يحسن الحسن المتفق على
حسنه من الله فان الامر والنهي للمجبور المحض ثم الثواب والعقاب لا يليق برحمته
وحكمته ومنها ان قبح الكذب لو كان ذاتيا لما قبل التبدل الى الحسن لكنه يتبدل اذا تضمن
انقاذ نبي من الهلاك وكذا حسن الصدق ليس بذاتي لتبدله بالقبح حين تضمنه اهلاك

بنى ويرد عليه منع التبدل بل الصدق باق على حسنه الذاتى والكذب على قبحه الذاتى
فى الصورتين المذكورتين لكن عرض للصدق قبح عارض غالب وللكذب حسن طار
غالب من حيث استلزام الصدق هلاك نبى واستلزام الكذب انقاذ نبى و
معلوم ان الحسن الذاتى لا ينافى القبح الطارى والقبح الذاتى لا ينافى الحسن العارض
فيجتمعان فلا تبدل اصلاً وقريب من هذا الدليل دلالة ودفعا ما يقال ان قول القائل
لاكذبن غداً اذا كان صادقاً يكون حسناً لصدقه وقبيحاً لاستلزام الكذب الغدى و
الكذب الغدى يكون قبيحاً لكذبه وحسناً لاستلزام الصدق الامسى فيلزم اجتماع
المنافيين فى ذات واحدة والجواب ما سبق من عدم منافاة الحسن الذاتى للقبح
العارضى والقبح الذاتى للحسن العارض ويرد على هذين الدليلين ايضاً ان الحسن
والقبح العقليين بمعنى صفة الكمال والنقص ثابتان فى الصدق والكذب عقلاً وبحسب
الذات مع دلالة الدليلين المذكورين على نفيهما ومنها ان الحسن والقبح لو كانا ثابتين
للاشياء فى انفسها عقلاً لوجب من الله فعل الحسن وترك القبيح فينتفى الاختيار ويثبت
الايجاب وقدم تفصيل هذا المبحث فى مسئلة الجبر من ان الوجوب ليس بالنسبة
الى ذات الواجب بل هو متمكن من الفعل والترك بحسب الذات والموجب لفعل
الحسن وترك القبيح ليس الا صفة الحكمة فالوجوب بحسب الحكمة لا ينافى الاختيار بحسب
الذات واعلم ان الحق المعقول والمفهوم من المنقول فى هذه المسئلة ان يكون الحسن
والقبح بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة ثابتين للاشياء بحسب ذواتها او
صفاتها عقلاً وثبت استحقاق الثواب والعقاب شرعاً بسبب الامر والنهى التابعين
للحسن والقبح الذاتيين لانه لولا ذلك التبعية لتعطلت الحكم الالهية ولما انطبقت
التقديرات على المصلحة الكلية والمنفعة العامة ولما قصرت الادلة عن الدلالة
على ثبوت الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب عقلاً ولم يكن

الوجوب بحسب الحكمة لا ينافى الاختيار بحسب الذات صح

يكن لنا طريق الى معرفته غير الشرع كان الوجه الحكم بانهما شرعيان لا عقليان الا ان
الحنفية من اهل السنة وافقوا المعتزلة فى ثبوت الحسن والقبح العقلى لبعض
الاشياء كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبى وحرمة تكذيب النبى
وحرمة الاشراك بالله لظهور الحسن والقبح فى امثال هذه الاشياء بحيث لا يعذر
عند الله من اعرض عن موجبها وللزوم الافحام للانبياء على تقدير عدم ثبوت الوجوب
والحرمة فى هذه المرتبة عقلاً ولزوم التسلسل فى الدلائل الشرعية على تقدير انحصار
الوجوب فى الشرعى اذ كل دليل شرعى لا بد فى العلم بوجوب التصديق به من دليل
آخر شرعى اقول وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل دليل شرعى متوقف على دليل آخر
شرعى لم لا يجوز ان يثبت الدليل الشرعى نفسه مثل ان يقول النبى ان لكم الهاً عالماً
قادراً هو خالقكم ورازقكم وقد ارسلنى اليكم وواجب تصديقى عليكم واتيت بالمعجزات
ليثبت صدقى لديكم فاذا راوا المعجزة بخلق الله علماً عادياً فيهم فيصدقونه فى نبوته و
فى قوله هذا ثم فى سائر اقواله بلا تسلسل ولا احتياج الى دليل آخر فان قوله اوجب
تصديقى عليكم يدل على وجوب التصديق فى سائر الاقوال حتى فى نفس هذا القول
ثم ان الحنفية الموافقين للمعتزلة فى ثبوت الحسن والقبح العقليين فى الاشياء المذكورة
ما وافقوهم فى الوجوب والحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال
العباد هو الله وحكموا بان العقل آلة للمعرفة فى البعض ومعرفته بايجاد الله لا بايجاب
من العقل ولا توليد وبتوسط الكسب والنظر فى البعض وبالبديهة ومحض التوجه فى
البعض الآخر واتفقوا فى ان الواجب لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن الواجب لانتفاء
الوجوب والقبح فى الافعال بالنسبة اليه عند اهل السنة لكونه موجداً للحسن
والقبح من غير وجوب وقبح بالنسبة اليه وامتناع فعل القبيح وترك الواجب منه
عند المعتزلة واما القبائح والشرور الواقعة مثل الكفر والظلم وسائر المعاصى

فهم لا يقولون بان الفاعل لها هو الله بل يسندونها الى العباد كما مر ونحن نقول الفاعل هو الله لكن القبح في الاتصاف بها لا في فعلها ثم ان اثباتهم الحسن والقبح العقليين بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال بالنسبة الى البارى فظاهر على قاعدتهم واما الحسن والقبح بالمعنى الثالث فيثبتونه بناء على ان الشرع ورد بمدح بعض الافعال والثناء عليه وبذم البعض فعلم ان كل ما فعل فهو ممدوح عنده ولذلك فعل وكل ما ترك مذموم عنده ولذلك ترك ونفى اهل السنة عن افعال الله القبح بالمعنى الثالث فظاهر لانه لا يستحق الذم على كل حال وحسن الفعل عنده صدوره عنه وما ورد من ذم بعض الافعال فانما هو بالنسبة الى الغير لا بالنسبة اليه واما نفي القبح بالمعنيين الاولين فلان كل فعل يقدر الله ان يدرج فيه مصالح عظمى ومنافع كبرى ويقتضي حكمته ادراج ذلك فيه والحق عندي ان يثبت الحسن والقبح بالمعنيين الاولين في الافعال والذوات عقلا ولو بالنسبة الى فعل البارى لئلا يتعطل صفة الحكمة وينطبق التقدير على المصلحة ويندفع محذور الترجح بلا مرجح واما لزوم نفي الاختيار فقد بيناه وجه اندفاعه فتذكر مما ذكرنا ثم لما كان علمه تعالى بجميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر فما كان حسنا في نفسه بالمعنيين الاولين فهو مستحق المدح في نفس الامر بالضرورة فكذلك عند الله وما كان قبيحا في نفسه يستحق الذم في نفس الامر وكذا عند الله لانطباق علمه الواقع فيكون لثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث في الافعال بالنسبة الى الفاعل القديم وجه واعلم ان كلا من الامر والنهي يجعل المامور به حسنا والمنهي عنه قبيحا وان فرضنا عدم اتصافهما في نفسهما بالحسن والقبح وان اتصفا في نفسهما به فيزيد هما حسنا وقبحا فان الحسن كمال الحسن الاتيان بالمامور به من حيث انه مامور به والقبيح تمام القباحة ارتكاب المنهي عنه من حيث انه منهي عنه قال الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم والتقوى انما هو الامتثال بما امر الله ولذلك لم يقبل العمل الا بالنية وكان نية

نية المؤمن خيرا من عمله قال رضي الله عنه والانبياء صلوات الله عليهم اجمعين كلهم منزهون عن الصغاير والكباير والكفر والفواحش وقد كانت منهم زلات وخطيئات اي صغائر صدرت عنهم سهوا وغفلة فان الكبائر لا يصدر عنهم ولو سهوا عند البعض واما عدم صدورها عمدا بعد البعثة فممتنع عندنا شرعا وعند المعتزلة عقلا والتفصيل في امر عصمة الانبياء اما قبل البعثة فقد جوز الجمهور صدور الكبائر عنهم بناء على عدم دلالة المعجزة على امتناعه وعدم استقلال العقل فيه اقول غاية الامر ان لا يعلم امتناعه عندنا بدليل قطعي وجوازه يمتنع في الواقع وفي حكم الله وان لم يبلغ اليه علمنا لانه يجوز في الواقع وفي حكم الله سيما الكفر والمنفرات والامور الصادرة عن الخساسة والدناءة فان الاظهر برائتهم عن هذا النوع ولو سهوا ولو قبل البعثة لمنافيها مع غرض البعثة لان القلوب سيما قلوب اصل العلم مجبولة على النفرة والانكار ممن باشر هذا النوع ولو بعد مرور ايام ودهور وتبدل اوضاع وامور ولذلك منع اكثر المعتزلة الكبيرة وان تاب عنها لاستلزام النفرة المانعة عن الاتباع المفوت لمصلحة البعثة وفصل بعضهم وجوز غير المنفرات كغير الاتهات والدناءات كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما الشيعة فقد بالغوا في امر عصمتهم ومنعوا الصغائر فكيف الكبائر وقبل البعثة فكيف فيما بعدها واما اقوالهم في العصمة بعد البعثة اما الكفر فلانهم مجمعون على عصمتهم عنه وان لزم التجويز على الازارقة من الخوارج لتجويزهم الذنب عليهم وقولهم بان كل ذنب كفر واما الكفر بمعنى الشرك او الجحود فلا قائل بجواز صدوره عنهم اصلا ولكن جوز الشيعة اظهاره تقية ومنعه غيرهم لما انه يفضي الى اخفاء الدعوة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لكثرة المخالف وضعف النبي واما غير الكفر فاما

منافيا في مقتضى المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ وكبيرة غير منافية وصغيرة منفرة
موجبة للدناءة وصغيرة غيرها فالقسم الاول اجمع اهل الشرائع على امتناعه
على النبي عمدا وفي صدوره سهوا وغفلة خلاف منعه الاستاذ واكثر الائمة لدلالة المعجزة
على صدقهم مطلقا وجوزه القاضي ذهابا الى ان دلالة المعجزة على التصديق فيما اخبر به
قصدا واما القسم الثاني فالامة على امتناعه عمدا وسهوا وان اختلفوا في ان امتناعه
بالسمع او العقل والثاني قول المعتزلة وقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على امتناع
الكبائر دلالة ظاهرة واما الحشوية المجوزون الكبائر عن الانبياء فلا اعتداد
بمذهبهم واما القسم الثالث فامتناع صدوره عن النبي مجمع عليه ولو سهوا
واما القسم الرابع فهو متفق على جوازه وكذا عمده عند غير الجبائي واحتج جمهور
اهل السنة على عصمة النبي بعد البعثة عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا بلزوم امور
تسعة معلوم انتفاء كل منها على تقدير عدم العصمة فيكون تسع دلائل على العصمة
المذكورة الاول حرمة الاتباع الذي اوجبه الاجماع وقوله فاتبعوني يحببكم الله
والثاني رد شهادتهم لدلالة الاجماع وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ على رد
شهادة الفاسق مع انه من المعلوم ان من لا تقبل شهادته في امر جزئي من امور الدنيا
فاولى ان لا تقبل في امور الاخرة الثابتة الباقية التي بها الفوز في الدارين والسعادة
في العالمين الثالث وجوب المنع والزجر الذي اوجبه عمومات الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مع انه حرام لقوله والذين يؤذون الله ورسوله الرابع استحقاق
العذاب والطعن واللعن واللوم والذم لحكم ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدا وقوله الا لعنة الله على الظالمين مع انها من اعظم المنفرات الثابت
انتفاؤه بالعقل وبالاجماع الخامس عدم نيلهم عهد النبوة بدلالة لا ينال عهدي

الظالمين فان المراد عهد الامامة والنبوة باتفاق اهل التفسير السادس عدم
كونهم من المخلصين عن اغواء الشياطين المغوين للمذنبين لقوله لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين مع ورود النص على اخلاص بعض الانبياء بدلالة قوله
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقوله انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم
من متبعي الشيطان الداعي الى العصيان مع انه قطعي البطلان الثامن
حرمانهم عن وصف المسارعة الى الخيرات وخروجهم عن المصطفين الاخيار لبعد
شهادة قوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
على اتصاف بعضهم بالمسارعة الى الخيرات وكون بعضهم من المصطفين الاخيار
التاسع كونهم اسوء حالا من احاد الامة لتضاعف سيئات المقربين كتضاعف
حسناتهم كما ضوعف حد الحر وقيل لازواج النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب وقيل دلالة هذه الوجوه على هذا المطلب لا يخلو عن ضعف
اما الاول لان اتباع الانبياء لا يجب الا فيما يتعلق بالشريعة دون العادات
والامور الطبيعية اقول فعله كقوله حجة فلو لم يدل على الفضل فلا اقل من ان يدل
على الجواز ولولاه لبطلت الادلة الكثيرة التي اوردها الاصوليون واما الوجوه
التي بعدها فلان رد الشهادة انما يكون بتعمد الكبيرة وكذا وجوب المنع
والزجر واستحقاق العذاب واللوم واللحوق بالظلمة وبالذين يغويهم الشيطان
ويتبعه والحرمان عن المسارعة الى الخيرات وسوء الحال عن احاد الامة كل منها لا يكون
بمجرد فعل صغيرة من غير اصرار ولو عمدا او كبيرة سهوا فلا يدل الوجوه المذكورة على
المدعى دلالة قطع اقول قد ورد ان كل صغيرة من الامام الذي يقتدي به الناس
كبيرة لسرايته فسادها الى المقتدين ولما كان منصب النبوة التشريعية اكمل من منصب
الامامة المطلقة وقرب النبي اعلى من قرب ساير المقربين لا جرم يكون مطالبا باداب

لايطالب بها سايره فلا يبعد ان يكون سهوًا الكبيرة منه كعمدها من غيره وكذا عمد الصغيرة
منه كالكبيرة من غيره في الحكم فيتم دلالة الوجوه على المدعى سيما باعتبار اجتماعها وتأيد
بعضها مع بعض وان سلمنا عدم دلالة كل منها على الانفراد وممّا يؤيد الوجوه كون
الذنب ولو صغيرة او سهو كبيرة موجبا لنفرة الناس عن اتباع المذنب ومنافيا للغرض
البعثة كما ذكرنا واحتج المخالف بما ورد في القرآن من اسناد المعصية والفتنة
والغي والزلة الى بعض الانبياء مثل قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فازلهما الشيطان عنها
ومن القصص الدالة على صدور الذنب عمدًا عن الانبياء مثل قصة اخوة يوسف وقصة
قتل موسى عليه السلام القبطي وسائرها وبما ورد في الاحاديث والاخبار مما يدل على
ذلك المعنى والجواب ان اكثر ما نقل بطريق الاحاد في هذا الباب غير مقبول وما تواتر
ونص عليه في القرآن فبعضها قبل البعثة وما علم وقوعه بعد البعثة فبالسهو والنسيان
او المراد من المعصية ترك الاولى مع ان بعض النصوص مصروف عن ظاهرها اما
لتقدير كلمة او ذهاب الى تجوز مثلا عصيان آدم عليه السلام باكله من الشجرة المنهية
عن اكلها كان قبل البعثة اذ لم يكن في الجنة احتياج الى بعث النبي ومع ذلك كان سهوًا
ظنا منه ان النهي وارد على خصوص الشجرة دون النوع واتخذ اعتمادا بمكر الشيطان
وحلفه بيمينه قوله تعالى ونسي فلم نجد له عزما ومع ذلك صغيرة وشديد العقاب
من الله عليه بالاخراج من الجنة والاهباط الى الارض ونزع اللباس كان اعتنائا به ٧ والاهباط خ
بالمبالغة في التاديب وتبليغا له الى رتبة الاجتباء بذلك التعقيب ولعل في قضية اكل
ادم من الشجرة وهبوطه بسببه الى الارض منافع لا تعد ومصالح لا تحد من الكمالات
الظاهرة من نوع الانسان بسبب تكثر الافراد بطريق التوالد والتناسل الذي لا
تقبله النشأة الجنانية النورية الملكية فالمعاتبة الصادرة من الله تعالى في هذا الباب
كلها اعتناء منه بآدم واولاده في صورة اعتاب وايصال عذوبة في عين عذاب

واما

واما ما دل عليه قوله تعالى فلما اتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فذهب كثير من
المفسرين الى ان الآية في حق قريش والنفس الواحدة قصي بن كلاب
وخطاب هو الذي خلقكم من نفس واحدة لاولاده في عهد الرسول هم قبيلة قريش ٧ او عبد العزى ح
والمراد بجعل زوجها منها جعلها من نوعها ومن صنفها ومن قبيلتها عربية قرشية
واشراكهما تسميتهما بنيهما بعبد الدار وعبد مناف والذاهبون الى ورودها في حق
آدم وحوا عليهما السلام جعلوا اسناد الجعل في جعلا له شركاء الى آدم وحوا
اسنادا مجازيا اسناد المسبب وهو اولادهما الى السبب وهو نفسهما او
جعلوا فاعل الجعل محذوفا وقدروا الكلام بجعل اولادهما له شركاء ويدل
عليه قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون بصيغة الجمع والا فبرائتهم عن الشرك ٧ غير نشرس ح
مقطوعة بالعقل والنقل اقول ويحتمل ان يكون المراد من الشرك في الالوهية
من الاصغاء الى قول الشيطان في امر التسمية مثلا واشراكه بالله في الطاعة
ولو في امر جزئي مع ان الاطاعة ينبغي ان يكون مختصة بالله خصوصا من الانبياء
كما ورد في الحديث التعبير عن الرياء اي قصد العامل من عمله رؤية غير الله
بالشرك الخفي وورد ايضا تعس عبد الدنيا وتعس عبد الدرهم واطلق
على الميل اليهما العبودية فيكون شركهما عبارة عن معصية ما ولو صغيرة ولو سهوًا
واما ما ورد في حق ابراهيم عليه السلام من قوله هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم
وقوله اني سقيم فقد عرفت تاويل القول الاول في صدر الكتاب والاخيران
وان كانا كذبا لكن لتضمنهما المصلحة الكلية ودفع الشر الكبير حل التقول
بهما مع ان الثاني كان بطريق التعريض والايهام والثالث بتاويل
سقيم القلب من الهموم والاحزان مع انه يجوز ان يكون له عارضة
مزاجية في ذلك الوقت من حمى او تعب مجاهدة من جوع وسهر

وامّا ما فعله اخوة يوسف بيوسف وهمّ يوسف بزليخا فكلّها كان قبل البعثة
مع انّ الهمّ مشروط بشرط مقدّم يدلّ عليه لولا ان رای برهان ربّه وانّ الهمّ
منازعة نفسانية جبلّية بغير قصد اختياري حتى لا يدخل تحت التكليف فلا يكون
معصية واما قتل موسى عليه السلام القبطي فقد كان خطأ وقبل البعثة اقول فلعله
استحق القتل لظلمه وايذائه المسلم وقصده قتله وفساده في الارض وكان وكز
موسى عليه السلام دفعًا له عن المسلم الّا انه لما كان عنده دفعه من غير قتل احبّ
واولى نسب نفسه الى الظلم بالقتل الخطأ وندم وتاب تحزنا على تركه الاولى
في فعله وان كان مباحًا في نفسه ولم يثبت من خطيئة داود عليه السلام سوى انه
خطب مخطوبة اوريا او سأل اوريا ان يطلق امرأته ليتزوج هو بها وليس
في ذلك غير ترك الاولى مع انّ ذلك الفعل كان معتادًا في ذلك العهد وتفرعاته
واحزانه على الحد المنقول ما كانت الّا لتركه الادب اللائق بمنصب النبوة واما
ما ورد في حق سليمان عليه السلام من قوله فقال انّي احببت حبّ الخير عن ذكر ربي
حتى توارت بالحجاب وما دلّ عليه قوله تعالى ولقد فتنّا سليمان والقينا على
كرسيه جسدًا ثم اناب كلّها من قبيل ترك الاولى ومع ذلك كان سهوًا
وغفلة لا تعمّدًا وقصدًا اذ غاية امره انه فوّت عبادة معتادة له غير ثابت (باستعراض ط اذ عرض عليه الصافنات الجياد الآية)
فرضيته عندنا اشتغالًا باستعراض الافراس التي هي من اسباب الجهاد
وبالغ في حفظ ولده عن العفاريت حتى غذاه في السحاب فعاتبه الله
تعالى لتركه الاولى من الانقطاع الى المسبب عن الاسباب بالقاء الولد
ميتًا على كرسيه فاناب واما قوله فهب لي ملكًا لا ينبغي لاحد من بعدي فما كان حسدًا
وكبرًا بل اظهارًا للاعجاز لكون الملك والجاه اذ ذاك فخرًا وله تاويلات آخر
اضربنا عن ذكرها لشهرتها اقول ويحتمل ان يكون مراده ان لا ينشأ في عهده

بعد

بعد ملكه ملك يعادله في الملك ويغالبه على الملك مع علمه باعلام من الله بانّ ملك
الاسلام له مدة حياته وكل ما لا يطيعه من الملوك على الشرك بالله ومخالفته فخاف
ان يغلبه ملك على الدين ويقهر الاسلام والمسلمين فما سأل ملكًا لا ينبغي لاحد من
بعده الّا حمية للدين وحماية للمسلمين فيكون معنى بعدي بعد ملكي او بعد هبتك لي
كما تقول انا فعلت كذا وفعل فلان بعدي اي بعد فعلي واما ما ورد في حق نبينا
عليه افضل الصلوات والتسليمات مما يشعر بالذنب والعتاب فتنبيه ان شاء
الله في قوله ومحمد حبيبه وعبده ورسوله ونبيه وصفيه لم يعبد الصنم ولم يشرك
بالله طرفة عين قط ولم يرتكب كبيرة ولا صغيرة قط الحبيب فعيل يكون بمعنى
المحب والمحبوب وكلا المعنيين صادق ووارد في حقه عليه السلام و
لكن المشهور وروده في الاخبار والاحاديث من ذكر نبينا عليه السلام
بحبيب الله فهو بمعنى المحبوب وعن ابن عباس رضي الله عنه قال جلس ناس من
اصحاب رسول الله ينتظرون خروجه فخرج حتى اذا دنا منهم سمعهم يتذاكرون
فسمع حديثهم فقال بعضهم عجبًا انّ الله اتخذ من خلقه خليلًا وقال آخر ماذا باعجب من
كلام موسى عليه السلام كلّمه الله تكليمًا وقال آخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر
آدم اصطفاه الله فخرج عليهم وسلّم وقال قد سمعت كلامكم وعجبكم انّ الله اتخذ ابراهيم
خليلًا وهو كذلك وموسى نجيّ الله وهو كذلك وآدم اصطفاه الله وهو كذلك
الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر وانا اول شافع
واول مشفّع ولا فخر وانا اول من يحرّك حلق الجنة فيفتح الله لي فيدخلنيها
ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر وفي حديث
ابي هريرة من قول الله لنبيه عليه السلام انّي اتخذتك خليلًا مكتوب في التورية
انت خليل الرحمن وفي هذا المعنى احاديث صحيحة كثيرة اسندها الثقات

الى الثقات وفي قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله كفاية تامة
لثبوت المحبوبية للنبي عليه السلام فان اتباعه اذا اوجب محبوبية الله للمتبعين
فاعتبر كيف يكون حال المتبوع الموجب اتباعه المحبوبية وفي هذه الآية دلالة
على محبته ايضا فان اتباع افعاله اذا كان ثمرة المحبة فافعاله الاصيل التي هو فيها
اولى وفي العرف يستعمل الحبيب لمن يكون محبوبا ويجب ايضا من محبة ويشهد العقل
والنقل له ايضا فالمحبة بين الله ورسوله متعاكسة من الطرفين وبالحقيقة محبة الله
لعبده موجبة لمحبة العبد اياه كما يفهم من قوله تعالى يحبهم ويحبونه ومحبة الله لعبده
تقريبه لحضرته قربا معنويا بتصفية باطنه عن الاعتقادات الزايغة والاخلاق السيئة
وتزكية ظاهره عن الاعمال الخبيثة وتهذيبه ظاهرا وباطنا بالعلوم اليقينية والاحوال
المرضية السنية والافعال الحسنة الشرعية ومحبة العبد اقباله بالكلية على مولاه واعراضه
عما سواه والاشتغال ظاهرا وباطنا بما امر به ونهى عنه هذا الذي قلت هو وصف
المحبة واما ذاته وحقيقته فهي امر محجوب يظهر في باطن العبد هو مبدأ لكل الخيرات
والحسنات ومدفع كل الشرور والقبايح والسيئات ولا تفصح عنه الالسنة
والعبارات ويختص ادراكها بالاسرار الصافية والسرائر الطاهرات والصفي ايضا فعيل
مثله بمعنى المفعول ومعنى الصفي الذي اختاره الله واصطفاه من بين خلقه ليكون محل
وحيه وتنزيل كتابه وحامل سره وخلافته ومعرفته ويكون واسطة بينه وبين خلقه
يفيض عليه الطافه واعطافه بالذات وبوساطته على سائر عباده وفي كل نبي حصة من هذا
الوصف بالنسبة الى امته الا ان نبينا عليه افضل الصلوات متصف بهذا الوصف
بالنسبة الى امته وبالنسبة الى سائر الامم والى جميع الانبياء لان النبوة وصف واحد
في الاصل هو خلافة الحضرة الاحدية وصاحب هذا الوصف اصالة هو الروح المحمدي
والروح الكلي الذي هو ابو الارواح ونسبة سائر الارواح نسبة شعب وحصص وجزئيات

محبة الله لعبده تقريبه لحضرته

بالنسبة

بالنسبة اليه وهو واسطة بين الخالق والمخلوق والمفيض والمستفيض فكل يستمد من روحه
ويستفيض بواسطة سره ويرى الحق من مشكاة رتبته وكل نبي يخلف عنه في
بعثته وكل منهم حسنة من حسناته فلذلك ختم بظاهره امر النبوة كما بدا بحقيقته
وصف الخلافة ودلائل نبوته وعلامات رسالته ابعد من العد لا تحد بحد وهي
اجناس وانواع واشخاص بعضها متواترة بشخصها وبعضها بنوعها وان كانت
بعض افرادها آحادا وعمدتها تفوقا في مراتب الاعجاز والخروج عن حد الطاقات
وترفعا في درجات النبوة والظهور بحيث يبقى مدد الدهور والاوقات القرآن
المعجز بفصاحة الفاظه وعباراته فصحاء العرب العرباء والمفحم ببلاغة اعتباراته
بلغاء عدنان وصنعاء المتحير باسرار حقايقه عقول العقلاء المبهت بانظار دقايقه
علوم العلماء المعجب بعجايب تركيبه الخطباء والمسكت بغرايب ترتيبه الادباء المشتمل
علوم الاولين والاخرين لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين قول فصل
وما هو بالهزل حكم محكم وحد سديد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد فيه آيات كافيات واشارات شافيات فيه ما كان وما سيكون
في الاولى والاخرة وفيه تبيان الوقايع والحقايق الباطنة والظاهرة فيه الاخبارات
عن المغيبات الآتية وعن احوال القرون السالفة والامم الماضية فيكون القرآن
مشتملا على اجناس وانواع من المعجزات مع بقائه مرور الدهور والاعصار
وتلاحق الافكار وتظاهر الانظار بحيث ما استطاعت القوى والقدر على ان
يأتوا بشيء من مثله في قرن من القرون في قطر من الاقطار ومنها التصرفات
السماوية التي ما نقل عن احد من الانبياء مثلها مثل انشقاق القمر الذي ثبت بنص القرآن
وتواتر الاحاديث والاخبار وقيل انشق القمر مرتين في عهد النبي عليه السلام
ومثل حبس الشمس ثبت بنقل الثقات عن الثقات ومنها التصرفات

قيل انشق القمر في عهده صلى الله عليه وسلم مرتين

الارضية المتعلقة اما بالجماد كنبع الماء من اصابعه ووضعها في الارض او زكوة ماء
وتكثير الطعام بدعائه وكلام الاشجار بشهادتها بنبوته وانقلاعها عن اماكنها اجابة
لدعوته ومثل بكاء الجذع وانينه من شوقه اليه وحنينه وتسليم الاحجار
والاشجار عليه وسقوط الصنم باشارته اليه وتظليل الغمام وتسبيح الحصا و
الطعام ورجفة الجبل والمنبر وسكونهما عليهما وثبوتهما وسكونهما باشارته اليهما واما
بالحيوان كتكلم الذئب والضب والظبي بشهادته وسجود الغنم والبعير وسائر
الوحوش تعظيما لطاعته واما بالانسان كتكلم الصبيان بفصيح اللسان وابراء
المرضى وذوي العاهات واحياء الموتى من الحيوان والانسان مرات واجابة
دعواته وقضاء حاجاته في اكثر اوقاته وسائر ساعاته في انواع مختلفة واجناس متعددة
لايكاد ان يحد وما عسى ان يعد ومن دلائل نبوته شريف شمائله وخطير خصائله واجتماعه
المكارم العلية والسير السنية من الجود والسماحة والشجاعة والفصاحة والاعراض
عن الدنيا والاقبال على المولى والامانة والعفة والشفقة على الامة والتواضع والمسكنة
وحسن التصبر على مشاق الرسالة والثبات على الاستقامة والاخبار الغيبية عن
الاحوال الماضية والآتية بحيث ما وجد شيء من الخلاف ولا يسمع من احد من الاسلاف
والاخلاف خصوصا المعارف الحكمية والعلوم اليقينية والكمالات الانسية والخصلات
القدسية وصدق الاقوال وصلاح الاعمال وعلو الهمة والتخلق بخلائق الحكمة وصباحة
الصورة وسماحة السيرة وسلامة الصدر والفؤاد والرسوخ في الصدق والسداد
بحيث كانت شريعتها التي شرعها على امته يستجمع مكارم الاخلاق العلية ويشتمل
المعارف الحكمية السنية بحيث ما شذت عنها حقيقة وما فاتت منها دقيقة ويثمر
مكاشفات غيبية ويوجب مشاهدات عينية حتى كان دينه خير الاديان وامته
اهدى الامم في الكمالات العلمية والعملية والصالحات البدنية والقلبية ومن دلائل

نبوته

نبوته ما وقع عند ولادته من العجايب وما شوهدت من الغرايب وما حدثت
من الامور العظام بحيث لا ينسى بل يبقى ذكره على السن الناس مرور الاعوام كسقوط
قباب الكنايس العظيمة وخمود نيران المجوس القديمة وانخفاض ماء البحيرة وسقوط
شرافات طاق الاكاسرة بحيث غلبت على اهلها الدهشة والحيرة وما شوهد في
مدينة مكة من الامور الغريبة والاحوال العجيبة من ظهور الانوار ونزول الملائكة
ونطق الجمادات واستبشارها بولادته وما تضمنه جسمه الشريف من الكرامات
مثل رؤيته من خلفه كرؤيته من القدام والنور الذي كان يتلألأ في جبهته مدى
الايام وتوارث اجداد ذلك النور مشهورا بالنسبة الى خاتم الانبياء في كل
عصر من الايام وختم النبوة بين كتفيه وولادته مختونا مسرورا واضعا احدى
يديه على عينيه والاخرى على سوءته وتأثير صحبته ومشاهدته في القلوب ووقوع
هيبته في الانفس حتى كان كل من رآه مرعوب ومن ذلك الدلائل ما شاع
من اخبار قدومه وكمالاته وصفاته واختتام النبوة به في كل الاعصار حتى
بشر به كل نبي ونطق به كل كتاب واخبر عن شانه الرهابين والاحبار ثم ظهور
دينه ودولته على الاديان والدول وغلبة شرعه وملته على الملل والنحل بحيث
قهر القياصرة وكسر الاكاسرة مع وحدته وغربته في اول نشأته وبدو بعثته واتفاق
اهل العالم طرا على معاداته ومخالفته وقوة الدين يوما فيوما وشوكته وتأييداته
فوق العادة ونصرته مع ما ظهر في امته من الرجال الكمل في انواع الفضائل
من العلم والعمل من ارباب الكرامات واصحاب المقامات حتى كان علماء
امته كانبياء بني اسرائيل وكان كما اخبر به النبي فيما صح عنه من الاقاويل
وتصديق الوقايع سائر اخباراته في زمانه عن الامور الآتية من فتح
البلاد وقهر اهل العناد وتكاثر الامة وشوكة الملة وتغير الزمن وظهور

الفتن واشراط الساعة وامارات قيام القيمة وعدم اتيان احد بمثل اقصر
سورة من القرآن ما تعاقبت الشهور والاعوام وتلاحقت الدهور والازمان
وعدم وجدان مثله في كلام الاولين والاخرين ولا ما يقاربه في اللفظ
ولا في المعنى بحيث اعترف الكل بعجزهم طائعين او كارهين من اوضح
الايات وابين البينات والحجج القاطعة والبراهين الساطعة وبالجملة آيات
نبوته اكثر من ان تحصى واظهر من الشمس في الضحى خصوصا عند الاجتماع والتظاهر
والتشاهد على الصدق والتناهد فالمنكر مكابر والجاهد معاند فان قيل ما ذكرتم من
معجزاته بعضها متواترة بالشخص وبعضها متواترة بالنوع فلا يلتفت الى مغالطاتهم
من ان الشريعة المتقدمة ان كان حقا مطابقا للحكمة لا يجوز نسخه والا لا يجوز شرعه
لان المصالح الحكمية تتغير وتتبدل بحسب الازمان فكم مصلحة في الماضي يكون مفسدة
في الحال او في الاستقبال فيجوز تبديل الشرايع بحسب تبدل الحوادث
الوقايع ومن ان موسى عليه السلام اخبر بتابيد دينه وشريعته وتواتر
هذا الخبر منه لانه كذب وافتراء على موسى عليه السلام ودعوى التواتر ادعاء
محض كيف وقد قتل اليهود في فتنة بخت النصر عما يبلغ اخبارهم التواتر او لو
ولو سلم فيجوز ان يكون اخبار موسى عليه السلام عن تابيد دين الاسلام و
التوحيد الذي يشترك فيه الانبياء كلهم مع ان في تواتر التورية انطوت ببشارة
قدوم خاتم الانبياء آد اقوى واصدق من ادعاهم(?) ولقد ورد في السفر الخامس
منها ما ترجمته جاء الله من طور سيناء واشرق من سعير واستعلن من جبال
فاران وفاران موضع بقرب مكة والمراد نزول الكتب السماوية التورية
والانجيل والفرقان في الطور وسعير وموقريه كان يسكنها عيسى عليه السلام
وفاران يعني بادية العرب وجاء فيه ايضا ما معناه اني مقيم لهم اي لبني اسرائل

بنبيا

بنبيا من بني اخوتهم اي بني اسمعيل مثلك اي في كونه مبعوثا بشريعة مستانفة فيها
مصالح الدارين واجري قولي في فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول
النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه فلا يمكن ان يراد انبياء بني اسرايل لانهم ليسوا
من بني اخوتهم بل هم منهم وايضا لا نبي منهم يكون مبعوثا بشريعة مستانفة مشتملة على بيان م
مصالح الدارين وجاء في السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وكذا ورد في الانجيل
في مواضع شتى بشارة قدومه وعبر عنه بالفارقليط وهو روح الحق واليقين وقيل
معناه كاشف الخفيات وورد في الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم و
يعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد وفي الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس
الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني
قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وفي السادس عشر
اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفار
قليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفيد اهل العالم ويدينهم ويوقفهم
على الخطيئة والبرة ثم قال فاذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويريهم ويذكركم
بجميع الخلق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه ومعلوم انه ما جاء بعد عيسى باسمه
اي بالرسالة احد غير نبينا عليه السلام وورد في الزبور ايضا تقلد ايها الجبار السيف
فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسمومة والامم يخرون
تحتك وبهذا المعنى وردت آيات كثيرة في الكتب المنزلة فيكون انكار اليهود ونقلهم
عن موسى تابيد دينه ودعويهم التواتر تكذيب منهم لكتابهم وساير الكتب المنزلة
ايضا واما المنكرون لعموم دعوته وشمول بعثته والمدعون لاختصاص نبوته بالعرب
فكل ما ذكر من الدلائل يكذبهم ويشهد عليهم من حيث دلالتها على صدقه في دعوى النبوة

مع ان كون النبي صادقا مصدقا في جميع ما اخبر به معلوم ومتفق عليه وفي القران ايضا
تنصيصات لعموم دعوته مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا قل
اني رسول الله اليكم جميعا ولكن رسول الله وخاتم النبيين قل اوحي الي انه استمع نفر
من الجن ليظهره على الدين كله واما الاحاديث الصحيحة فكثيرة في هذا المعنى ثبت عنه
عليه السلام برواية ابي ذر وابن عباس وابن عمرو وابي هريرة وجابر انه قال
اعطيت خمسا وفي رواية ستا لم يعطهن نبي قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت
لي الارض مسجدا وايما رجل من امتي ادركته الصلوة فليصل واحلت لي الغنايم
ولم تحل لنبي قبلي وبعثت الى الناس كافة واعطيت الشفاعة واما كونه عليه السلام
صفيه من بين خلقه وفضله على من سواه من المخلوقات من الرسل والانبياء والملائكه
فضلا عن سائر الناس اما فضله على الملائكة فبادلة فضل البشر على الملك كما ذكرنا و
بالاحاديث الدالة على فضله على جميع المخلوقات واما فضله على ساير الانبيا فعليه
دلائل من الكتاب والسنه واجماع الامه واما الاجماع فقد تواتر بين الامة ان اهل
كل قرن من قرن الصحابه ومن بعدهم اطبقوا على انه افضل الانبياء واجمعوا اجماعا
مستندا الى النصوص واما السنه فقوله عليه السلام فانا اتقى ولد ادم واكرمهم على الله و
لا فخر ومن حديث انس انا اكرم ولد ادم على ربي ولا فخر وفي حديث ابن عباس انا اكرم
الاولين والاخرين ولا فخر وعن انس ان النبي عليه السلام اتي بالبراق ليلة اسري به
فاستصعب عليه فقال له جبرائيل المحمد تفعل هذا فما ركبك احد اكرم على الله منه فارفض عرقا وما
في هذا المعنى من الاحاديث الصحاح واما الكتاب فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان من المعلوم ان خيرية
الامم ليست الا لخيرية الشريعة التي كلفهم الله بها وجعلها لهم طريقة يسلكون منها الى
مبلغ كمالهم وخيرية الشريعة بخيرية النبي المبعوث بها وكذلك الايات والاحاديث

الدالة على خصوص عموم البعثة به عليه السلام دليل على فضله على ساير الانبيا وكذلك كونه
خاتم النبيين واختصاصه باعجاز القران المختص من بين ساير المعجزات ببقائه
مرور الدهور والازمان وكذلك نسخ شريعته ساير الاديان من غير ان يكون منسوخا
وكونها شهادته على كافة البشر كلها من دلائل فضله واذا ضم بهذا ادلة فضل البشر
على الملائك مع ان فضل الانبياء على ساير الناس غني عن البيان يثبت كونه عليه السلام
افضل الخلايق واما قوله عليه السلام ولا تخيروني على موسى وقوله عليه السلام وما
ينبغي لاحد ان يقول اني خير من يونس بن متى فليس نفيا لخيريته منهما عند الله وفي
نفس الامر بل نفي للتصريح والقول بها كراهة ان يؤدي الى تخفيف بعض الانبياء
بالنسبة الى افهام العامة وتخصيصهما بالذكر فلعل السبب في تخصيص موسى وقوع المنازعة
بين اليهود والمسلمين في بيان الفضل بين نبينا وموسى عليه السلام فكان مظنة ان يقع
تخفيف من احد من المسلمين لموسى عليه السلام بسبب التعصب الواقع بينهم في امر التفضيل
واما يونس عليه السلام فلعله كان ذهابه مغاضبا لنجاة قومه بعدما اوعدهم بالعذاب
كما اخبر عنه تعالى بقوله اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واخلاف الله الوعيد
الصادر عنه مظنة زعم القصور في حقه عليه السلام بالنسبة الى الاذهان القاصرة فنهى
نبينا عليه السلام عن التصريح بتفضيله عليه ليتحقق فضله عند العامة ومع ذلك فالحديثان
محمولان على التواضع والمسكنة وهضم النفس فضله على الجميع واما كونه عليه السلام
لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله شيا طرفة عين قط فبالنقل الصحيح المشهور والمتواتر
من حاله صلى الله عليه مع قيام الدليل على عصمة الانبياء مطلقا عند الشرك من منافاة
الشرك للمبعوثية في التوحيد وانعقاد الاجماع عليه وكذا الكبيرة انعقد الاجماع على
عصمة الانبيا منها فضلا عنه عليه السلام واما عصمته عن تعمد الصغاير فثابتة بالبرهان الذي
دل على عصمة النبي مطلقا منه من لزوم الفسادات على تقدير الجواز وايضا الاحاديث

الدالة على انه اسلم قرينه من الجن وانه ما جعل الله للشيطان عليه سبيلا وكون رؤيته
الفعل من احد مع سكوته عن نهيه دليلا على الجواز وكون الفعل عند التعارض مع
القول اقوى في الحجية عند البعض وكون فعله دليلا على الجواز عند الجمهور وما ورد
من فضله لا اقتداء به على الاطلاق كلها يدل على عصمته من تعمد الصغاير فكيف عن الكباير
ثم ان الصحيح انه عليه السلام ما كان متعبدا بشرع نبي قبله قبل البعثة ولا مكلفا بشرع سابق
حتى يكون في مخالفته له معصية واما ما استقل فيه العقل من التوحيد والتنزيه فلا شك انه
على الحق واليقين فيه فيكون ما ورد في حقه عليه السلام مما يدل على الذنب مثل قوله تعالى
واستغفر لذنبك عفا الله عنك لم اذنت لهم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما
تاخر محمولا على الزلات والخطيئات بطريق السهو والنسيان فلا يكون ذنبا حقيقة
وانما تسميته بالذنب بالنسبة الى جلالة منصبه وعلو شانه وكمال قربه تطهيرا له عن السهو
ايضا واعتناء بشانه ومبالغة في حسن تاديبه وارشادا له الى ذروة الكمال
ومن هذا القبيل ما ورد في صورة المعاتبة في حقه عليه السلام مثل قوله لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم عبس وتولى ان جاءه الاعمى فانه تلطف في الخطاب وحمل له على الاحتياط
بالعتاب وصيانة له عن ترك الاولى في بعض الاداب واما ما روي من انه عليه السلام
حين قرا في سورة النجم افرايتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى جرى
على لسانه تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى واخبره جبريل فتنته وحزن
حزنا شديدا فنزل في تسليته قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا
تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان فالحق الصدق ان هذه
الرواية غير صحيحة وما خرجه احد من المشايخ واختلف فيه روايات الناقلين بعضهم
رواه في حال الصلوة وبعضهم خارجها وبعضهم تلفظ النبي به وبعضهم تخليط الشيطان
وبعضهم تكلم القريش به خلال قراءة النبي خوفا منهم مذمة النبي آلهتهم عند ذكرها

وهذا

وهذا الاختلاف امارة الكذب اذ من المعلوم ان الحادثة ما تكررت فيكون المراد
من تمني النبي ما حديث النفس ومن القاء الشيطان تخليطه الاحاديث النفسية
بشيء غير الهدى ولكن الله لا يمكنه منه بل حفظ النبي ليتبرى منه فينسخ الله ما يلقي
الشيطان ويلقن النبي ما هو الاصوب والاولى ويحكم بذلك اياته وعلى تسليم الرواية
فالحق ان التكلم بهذه الكلمة صدرت عن الشيطان او عن قريش بان تكلموا
بها في سكتة النبي خلال قراءته تخييلا وتلبيسا على بعض الناس انه من قراءة النبي
فتنة للاسلام واضلالا للانام لكن اراد الله كيدهم بتنبيه النبي فتنته فتنبه
ونبه فنسخ مكرهم بالقائهم واحكم ايات الله وغاية الامر ان يتكلم بها النبي سهوا
منه غافلا عن الوهلة من تخليطهم وتدليسهم وتنبهه سريعا فلا يلزم الا السهو
والقصد والغفلة فلا دلالة فيه على التعمد ولكل من الايات الواردة في امثال
هذه المعاني محامل اخر غير ما يفهم من ظاهره فهي بمعزل عن الدلالة على صدور
تعمد الذنب من الانبياء بالكلية وههنا نكتة اخرى وهو انه كما ان لله تعالى
امرا ونهيا شرعيين واردين على السنة الانبياء فكذلك له امر ونهي
ارادیان وهما تعلق ارادة الله بوقوع شيء وعدمه ووقوع اخر وان الله يقول
واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فان من المعلوم ان الامر الشرعي مرادته
لا يتعلق بالفسق لكن يتعلق به ارادته لحكمة اوجبت ذلك على ما هو الحق كما بيننا فلا يبعد
م الامر ان يكون من عباد الله من يطلع على اسرار تقديره في بعض ما نهاه الله نهيا شرعيا امتثالا
للامر الارادي التقديري فانه وان اطلق عليه العصيان في لسان الشرع لكن ليس مثل عصيان
العوام الصادر منهم عن محض شهوة وخباثة طبع وايضا يشعر الحديث الوارد في
اعملوا ١٧ اصل البدر من اطلاع الله على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فاني قد غفرت لكم بان
فاولى من عباد الله من يرفع عنه بعض التكاليف اذا ورد النص في حقه من الشارع

التكاليف

ان يكون بهذا الحكم في ان رجع المتلقي احكام الشرع بالذات من الله ولذلك خرق الخضر عليه السلام سفينة القوم وقتل الغلام الصغير لذنوب مستقبلة يتوقع وقوعها في الاستقبال كل ذلك خارج عن عمومات الشرايع فيعلم انه يمكن ان يكون لله تعالى امر خاص في شان بعض عباده الكمل غير العمومات والامثال وذلك كثير في حق الانبياء كخصايص النبي عم مثل حلال له تعالى تزوج ازواج وغير ذلك ونحو امثال من الاحتمالات في شانهم فلا يصاغ في حمل ما يشعر بهذا ويسمع منهم على الذنب وان كان في صورة الذنب والله اعلم وان قيل ومع بنا بهذا الاحتمال لا يتبع فعل النبي حجة للاقتداء قلت بل يتبع حجة اوامر ظهر النبي نهي الامة عنه اما نهي صريح كما في التزوج واما بفعل اخر كما ظهر الندامة منه عند ذلك الفعل كما فيما يعد ذنبا قال رحمه الله تعالى افضل الناس بعد رسول الله ابو بكر الصديق ثم عمر ابن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي ابن ابي طالب رضوان الله تعالى عليهم اجمعين عابرين على الحق ومع الحق نتولاهم جميعا اعلم ان لا شك في امامة الخلفاء الاربعة على الترتيب المذكور امامة شرعية وخلافة حق لاجتماع شرايط اهلية الامامة في كل منهم من الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والذكورة والاجتهاد والعدالة لان ولاة الظالم سبب لاختلاف الانتظام كما قيل لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا والشجاعة والراي والكفاية والسمع والبصر والنطق والقرشية اي وجد قرشي مستجمع لهذه الخصال والفعل لوجود سبب انعقاد عقد الامامة في حق كل واحد من هؤلاء بما تواتر من احوالهم فان طرق انعقاد الامامة ثلثة احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ممن يتيسر حضوره منهم من غير اشتراط العدد ولا الاتفاق من في ساير البلاد حتى يكفي بيعة واحد مطاع وهذا وقع في حق ابي بكر رضي الله عنه يوم توفي رسول الله واجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعدة وقال الانصار منا امير ومنكم امير ورد ابو بكر رضه بهذا القول بما رواه النبي عم من قوله

الائمة

الائمة من قريش ثم بايع عمر ابا بكر الصديق ثم بايع ساير الصحابة غير علي والزبير والمقداد وسلمان وابي ذر رضي الله عنهم ثم اتفقوا على بيعته بعد تلعثم وتردد كان من علي وبعض الصحابة الذين تبعوا عليا في هذا الامر فانعقدت امامة ابي بكر باتفاق من الصحابة وجماعتهم وبهذا الطريق انعقد امامة علي رضي الله عنه بعد ما استشهد عثمان رضي الله عنه بثلثة ايام و جمعه ببيعة من حضر من الصحابة كزبير وطلحة وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وابن عباس بالتماس وابرام منهم بعد مدافعات طويلة كانت منه اتركوني والتمسوا غيري واتفق اهل الحل والعقد على بيعته ثم وقعت الحرب والفتنة بسبب آخر كما قال امام الحرمين لا اكترث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي فان الامامة لم يجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر وقول رسول الله الخلافة بعدي ثلثون سنة يدل على امامته كما يدل على امامة الخلفاء الثلثة وايضا قول النبي له انك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين يدل على حقيته في الحروب الثلثة حرب يوم الجمل وحرب الصفين وحرب ... وان لكون مخالفيه ناكثين اي ناقضين للعقد والبيعة وهم الذين خالفوا يوم الجمل ومارقين اي خارجين سميت الخوارج بذلك لقوله عليه السلام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وقاسطين اي جائرين ولا يثبت الحقية في الحرب له الا لكونه خليفة حق واماما صدقا وكذا قوله عليه السلام لعمار ستقتلك الفئة الباغية تصريح بخلافة علي وبغي معاوية والثاني من طرق الانعقاد استخلاف الامام السابق وعهده كما فعل ابو بكر لعمر وعهد له بالامامة ومن هذا الطريق جعل عمر رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستة اذ جمع عهد الله على واحد منهم من غير تعيين وتفويض التعيين الى رأيهم كانه يوصي بتفويض تعيين واحد من الستة بان يتفق من عداهم ووكلائهم في تعيين واحد من هؤلاء والطريق الثالث القهر والاستيلاء ويشبه ان يكون امارة معاوية من هذا القبيل ولا يشترط ان يكون الامام هاشميا او ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من يولى عليهم واشترطت الشيعة هذه الثلثة

والشيعة م

وحصروا طريق الانعقاد في النص وادعوه في علي ونفوه في غيره ولذلك قدحوا في امامة
الائمة الثلاثة وشاع مسئلة التفضيل بين اهل السنة والشيعة ففضلوا عليا وكذا جمهور
المعتزلة وقال اهل السنة الفضل بينهم على ترتيب امامتهم ومال بعضهم الى تفضيل علي
على عثمان وتوقف بعض منهم في التفضيل بينهما وقال امام الحرمين لا طريق الى القطع في
هذه المسئلة اذ العقل ليس بمستقل والنقل لا يخلو عن تعارض لكن الظن في فضل
ابي بكر ثم عمر واما بين عثمان وعلي فالظنون متعارضة ولنا ايضا في اثبات امامتهم
ان الصحابة اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ثلثة ابا بكر وعليا والعباس ثم انهما بايعاه
فتقررت امامته اذ لولاه لما ساغ لهما التسليم والسكوت عن الحق وايضا وعد الله المؤمنين
الاستخلاف فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الارض ولا خلف في وعده ولا استخلاف في غير الاربعة وايضا جعل المخلفون داعي ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا ابا بكر
والمدعوون بني حنيفة قوم مسيلمة الكذاب او عمر والمدعوون قوم فارس والداعي الواجب
الاطاعة يكون اماما وخلافة عمر يدل على خلافة ابي بكر دلالة الفرع على الاصل وكذا
العكس دلالة الاصل على الفرع وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر يدل
على امامتهما وايضا استخلافه على الصلوة من غير ان يعزله كما افتراه الروافض وقوله في مرضه ائتوني بكتف
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ويابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقول الصحابة
خليفة رسول الله بعد ما صدقهم الله بقوله اولئك هم الصادقون لكل من ذلك يدل على خلافته
وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا يدل على خلافة الاربعة
اذ الثلثون تكمل بخلافة علي واحتجت الشيعة على ان الامام الحق بعد رسول الله علي
لا غير بان العصمة والافضلية على اهل زمانه والنص على امامته شرائط الامامة ومتحققة
في علي وكلا المقدمتين محل منع ولا دليل يعتد بها لهم على اثبات المقدمتين مبني احاد لا يلزمهم على

على اشتراط العصمة احدها قياس الامامة على النبوة من حيث اشتراكهما في اقامة الدين وحماية
حوزة الاسلام وتنفيذ الاحكام والجواب منع كون مدار العصمة هذه الاوصاف لم لا يجوز
ان يكون شرف الوحي ومنصب التشريع او غيرهما مما اختص بالنبوة والثاني ان وجوب
الطاعة يستلزم تحقق العصمة لان الفسق يستلزم المخالفة فوجوب الطاعة لا يكون
الا بالعصمة والجواب ان الامامة لا يجب طاعته على الاطلاق بل فيما وافق الشرع
الثالث ان المعصية ظلم ولا ينال عهد الامامة الظلمة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين لان المراد عهد الامامة بقرينة مجيئه بعد قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتي والجواب ان المراد النبوة بدليل كون الخطاب لابراهيم عليه السلام وان كل
معصية لا يلزم ان يكون ظلما الرابع ان الغرض من نصب الامام حفظ الشريعة والفاسق
ناقص للشريعة لا حافظ لها والجواب ان للحفظ مراتب كثيرة متفاوتة وتحقق بعض مراتبه
يكفي وان فات البعض ولو كان تحقق جميع المراتب لازما لما تحقق الفرق بين النبي
والامام واما دليلهم على اشتراط الافضلية فهو ان تقديم المفضول على الفاضل قبيح
والقبيح لا يجوز والجواب ان القبيح الشرعي بمعنى استحقاق فاعله العقاب غير مسلم
وكذا استلزام القبيح العقلي عدم الجواز الشرعي لانه ما ورد النهي منه في الشرع وقيل
الافضل اقرب انقياد الناس واجتماع الاراء على متابعته وايضا يقتضي كونها
خلافة للنبي ان يكون مقارنا لاعلى مراتب الفضل والجواب ان المفضول قد يكون
اقرب الى القبول بقدرة ومنعة له او لكونه ذا رأي وبصيرة في امر النظام وضبط
الانام وامثال ذلك ومثل هذا السبب قد يكون المفضول احق بمنصب الخلافة وقد
استدل على عدم اشتراطه باجماع العلماء على خلافة بعض الخلفاء الامويين مع وجود من
من هو افضل منهم وبجعل عمر الامامة شورى بين ستة مع تقرر فضل عثمان وعلي على من عداهما
منهم وبان الفضل امر خفي متعسر الاطلاع عليه فيفضي اشتراطه الى تكلف وتشويش

امر النظام واما ما استدلوا به على ان طريق انعقاد عقد الامامة ليس الا النص فوجوه الاول
ان بعض الشرايط كالعصمة والافضلية لا يمكن الاطلاع عليه بدون النص وما سبق من
منع اشتراط الشرايط المذكورة جواب عن هذا والثاني ان احاد الامة لا ولاية لهم على
الامور الجزئية والمخاصمات الواقعة بين الاشخاص فكيف يتولون اثبات الرياسة الكبرى
والامامة العظمى والاقرار على الامور بغير قدرة على امر جزئي والجواب ان الاحاد بقدرة
على ذلك باقرار الله وشرعه ان رجع لجواز التحكيم وامان مسلم لكافر مع ان الولاية لكل
مسلم ثابتة في الجملة حين لا ولا امام والثالث ان نصب الامام باختيار الناس يثير
الفتن مع ان الغرض منه دفع الفتن اقول المعتبر اختيار اهل الحق والدين والانصاف
وهو ليس بمثار للفتنة غالبا واتفاق الفتنة على الندرة بسبب خروج بعض الناس عن
الحق والانصاف لا ينفع ولا ينافي ذلك بالكلية مع ان المحذور باق في النص لوقوع الفتن
وقعت في زعمهم النص في امامة علي واولاده والرابع ان الامام خليفة الله ورسوله ولا اختلاف
لهما الا باستخلافهما والجواب ان استخلاف العباد بامرهما مثل استخلافهما والخامس
لو جاز نصب الامام بالبيعة فاذا فرضنا نصب امامين في قطرين من غير علم من كل من الطائفتين
بنصب الاخرى ومن غير علم بتقدم احد البيعتين على الاخرى لا يترجح اثبات احد المنصوبين
ونفي الاخرى فيبقى الزمان بلا امام والجواب ان عليهم ان يختاروا واحدا منهما وغيرهما
ويمضوا من البيعتين ويجعلوهما كان لم يكن السادس ان الله ورسوله ما ترك البيان في الاصلح
والمفاسد حتى في الشرب والمكان وما يحمل الاستخلاف في البلاد في غيبته ولو مدة قليلة فكيف يترك
البيان في مثل هذا الامر المهم الذي ينوط به اقامة اركان الدين وانتظام سائر احوال المسلمين
ام كيف يهمل الاستخلاف في غيبته الابدية مع انه لامته كالاب الشفيق لاولاده فترك ايضا يهمهم
لمن اطلع عليه ينافي طريقته وسيرته وشفقته قلت ولعمري انه لكان الانسب بطريقته
وشفقته البيان الا انه عليه السلام قد ترك اذ لو نص لما خفي على الاصحاب ولما تركوا جميعا سلوك سبيل
الصواب

ملع

في الشرع والمكاره

الصواب ولا احتج من نص بالنص عليه بلا ارتياب فلعله عليه السلام تركه اعتمادا لاصحابه في
اتباعهم الحق واجتنابهم الهوى في نصب الامام كما اخبر عنه لقوله الخلافة بعدي
ثلثون سنة او لحكم اخرى ما بلغنا علمها كما في بعض المسايل التي اضطر الفقهاء فيها الى القياس
واذ قد عرفت اجوبة ادلتهم على اشتراط الامور المذكورة في الامامة فلنذكر الآن اجوبة
ادلتهم على انحصار العصمة والافضلية والنص في علي دون غيره من الايمة الثلثة اما عصمة
علي فيدعون فيها اتفاقا دون غيره ولعمري هذا ادعاء محض وان قالوا انه ما اشرك
قط بل اسلم في صباه حينما تعقل وفهم واتبع النبي في الصلوة فنعم لكن لا يكفي هذا القدر
في العصمة ومن الاصحاب ممن لم يشرك قط كثير غيره مثل ابن عباس وابن الزبير وابن عمر
ونحن لا ننفي عصمته ولكن لا نحصر العصمة عليه فانهم كانوا اجلة اصحاب رسول الله
ومبشرين بالجنة فان عدلوا في هذا الباب على قوله عليه السلام اطلع الله على اهل بدر
فقال اعملوا ما شئتم فاني قد غفرت لكم فاهل البدر كلهم مشتركون في هذا واما كلي
عثمان عن مشهد البدر فقد بين عذره وانه في الحكم منهم وان عاب بالجسم وما ورد به
في حق الخلفاء كله مقدوح وقدحهم راجع الى قدح من اعدائهم وينقض في حقهم ما نقل
بشرهم بالجنة ويشهد لهم بالمغفرة واما ما قالوا في حق ابي بكر رضي الله عنه منها انه اشرك وما كان
المشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة وهذا العذر ظالم فان الاسلام يهدم ما قبله ومنها
انه منع ارث النبي مع ان الارث نص الكتاب بخبر احاد وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولا يجوز تخصيص الكتاب بغير المتواتر من الاخبار فكان ذلك لعوا الكتاب
قطعا والجواب ان سماعه من في رسول الله اقوى عنده من المتواتر مع ان الكتاب لكونه ظني
الدلالة قطعي المتن فقد جوزوا تخصيصه بخبر الواحد القطعي الدلالة وان كان
ظني المتن ترجيحا لقوة الدلالة على قوة النقل ومنها انه رد دعوى فاطمة بنت رسول
الله قرية فدك لها وشهادة علي وام ايمن فيها وصدق ازواج النبي في ادعائهن الحجرات من

من غير شهود اصلا والجواب بعد تسليم صحة الخبر انه رأى احتياطا وعدم قبول شهادة الزوج
على الزوجة وعدم كفاية رجل وامرأة في الشهادة ولعله حكم للازواج بعلمه ومنها انه قطع
يسار سارق وقال للجدة سألته عن حقها في الارث لا اجد لك في كتاب الله ولا سنة نبيه
حتى قال المغيرة ان الرسول اعطاها السدس فقال اطعموا الجدات السدس ولم يعرف
الكلالة والجواب بعد التسليم جواز الخطاء والغفلة في بعض الاحكام للمجتهد واما ما نقلوه
عن عمر من ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فما كانت
انكاراً لخلافته بل انكار الترك في التدبير والتأمل في ذلك الامر العظيم المهم وقوله وقى الله شرها تصريح
بحقية خلافته ولا فاتت شرا اشر من نصب من لا يستحق الامامة اماما واما ما قالوا
في عمر فمنها انه لم يكن عارفا بالاحكام لانه امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا وامرأة
مجنونة زنت فنهاه علي وقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه
امرأة وقالت الم يقل الله وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
والجواب انه لم يكن عالما بالحمل والجنون ولم يكن النهي بطريق التحريم ولم يكن قوله كل الناس
افقه من عمر اعترافا بالجهل بل هضما للنفس وتواضعا منه ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن اذ
انكر موت النبي وجهل قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب انما كان لتمام
الحيرة وكمال الدهشة بسبب خبر موت الرسول او فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله بقاءه في الدنيا الى وقت الظهور وقوله كاني لم اسمع هذه الآية تصريح بانه ذهل
عنها بعد ما علم ومنها انه تصرف في بيت المال بغير حق وفرض لنفسه الاكثر او لغاية ارادوا ومنع
من البعض بعض المستحق وكذا في الغنايم من خمس الخمس لذوي القربى وفضل المهاجرين على الانصار
والعرب والعجم وحرم ما احل الرسول سوءً ومنع متعة النكاح ومتعة الحج جوازهما في عهد
النبي حتى قال ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة
النكاح ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب انه نقل التصرف والتعدي من عند نفسه

كذب

كذب وافتراء ويشهد عليه ما تواتر من احواله وزهده وورعه وتصلبه في الدين وانقياده
للحق الا انه اجتهد فاتبع اجتهاده وفيه انه ما قطع في امر بغير مشورة من الصحابة واعتقاد
من تيسر اعتقاده منهم واما مطاعنهم في عثمان انهم قالوا ولى امور المسلمين اهل الظلم و
الفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعاوية بن ابي سفيان
واسرف في بيت المال حتى صرف الى اربعة نفر من اقاربه اربعة الاف درهم وحمى لنفسه عن مال رسول
الله لا حمى الا لله ورسوله واحرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من
اضلاعه وضرب عمار حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة ورد من نفاه رسول الله واسقط القود
عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة
خذلوه حتى اعرضوا عن دفنه ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام على ما قيل والجواب انه عادى ظالما بظلمه ما علمه
الا اطلاع على السريرة اما الاسراف في بيت المال بغير حق واتخاذ الحمى وضرب الصحابة على الحد المذكور كذب وافتراء
واما الضرب حسبما يراه من التأديب والتعزير فكان من اجتهاده وكذا اسقاط القود والحد بسبب الشبهة
واما خذلان الصحابة واعراضهم من دفنه فكذبه ظاهر وتهمة للصحابة بترك الحق الواجب
عليهم من دفن موتى المسلمين خصوصا فيمن ثبت سبقه في الاسلام ورضاء الرسول
عنه في صحبته وشهد بفضله وبشره بالجنة وزوجه بنته ثم ولي عليهم فوجب لهم طاعته
ثم استشهد مظلوما ولئن صح النقل فلعله كان عن عجز واضطراب لثوران الفتنة و
تسلط الظلمة والعلم عند الله ، فصل ، في الفضل واما الافضلية فقد تمسكت الشيعة
في ان عليا افضل من غيره بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الظالمين نزلت الآية
بدعاء وفد نجران الى المباهلة فدعى اذ ذاك الا فاطمة وابناها وعليا فعلم ان المراد
بالنساء فاطمة وبالابناء الحسنان وبالانفس علي فمن كان بمنزلة النفس من النبي افضل وايضا
لما نزلت قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا من هؤلاء الذين نودهم قال

علي و فاطمة و ولداهم وفي قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
قال ابن عباس المراد بصالح المؤمنين علي ولا شك ان من اوجب نص القرآن محبته وثبت
بنصرته للنبي ووصفه الله كلامه بالصلاح فهو افضل والاحاديث الواردة في
فضله كثيرة مثل قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب
وقال اقضاكم علي وقال يوما اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاء
علي واكل معه ومعلوم ان من ساد الانبياء في الكمالات المذكورة وكان اقضى الصحاب
لكونه اعلمهم واحب الخلق الى الله يكون افضل ممن سواه غير النبي في زمانه وحديث اعطاء
الراية له يوم خيبر بعد ان قال في اليوم السابق لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على
يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ففتح خيبر بكرامة ظاهرة من قلع بابه مشهور
وكذا قوله عم له انت مني بمنزلة هرون من موسى وقوله انا دار الحكمة وعلي بابها
وقوله انت اخي في الدنيا والآخرة حين آخى بين الاصحاب فجاء علي يدمع عيناه ما بالي آخيت
بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد كلها احاديث صحيحة مشهورة وروى عنه
ايضا انه قال لعلي انت سيد في الدنيا وفي الآخرة من احبك فقد احبني ومن احبني احبه الله
ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني ابغضه الله فالويل لمن ابغضك بعدي وان لم يكن في الصحة
والشهرة بتلك المرتبة واستدلوا ايضا على فضل علي بانه اعلم لان صحبته النبي
الزم وبالاستفادة منه ادوم والنبي بتعليمه اقدم حتى قال حين نزل وتعيها اذن
واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال ايضا علمني رسول الله
الف باب من العلم ينفتح لي من كل باب الف باب وتشعب من بحر علمه انهار
فنون العلم الى الامة من التفسير والحديث حتى كان ابن عباس ترجمان القرآن تلميذا
له وكذا ساير العلوم الظاهرة كالفروع والاصول والعربية حتى النجوم

والعلوم

والعلوم الباطنة كعلم التصفية والتوحيد حتى روي عنه انه قال لو كسرت الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين
اهل الزبور بزبورهم وبين اهل القرآن بقرآنهم ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
ولذلك راجعت الصحابة في الوقايع المشكلة اليه وكان اشجعهم حتى ورد في
حقه لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار وقال في حرب صفين لضربة من علي خير من عبادة
الثقلين وازهدهم في الدنيا واعراضهم عن اللذات الطبيعية والشهوات حتى قال
والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال يا دنيا يا دنيا
اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة
لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وأملك حقير وكان
ايضا اعبدهم حتى روي ان جبهته كان كركبة البعير بطول السجود واسخاهم
حتى نزل في شانهم وشان اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وافضلهم
خلقا وابشهم وجها حتى اتهموه بالدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم يعطيه العطاء مع علم
بان قتله في يده باعلام الرسول عم ما روي وكذا عفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل
مع شدة عداوته له واثارته الفتنة عليه وسمع ما سمعوا من النبي في حقه سيلقى الامة
من ولده يوما احمر قيل في حقه وفي حق من عاداه ملكنا فكان العفو منا سجية
فلما ملكتم سال بالدم ابطح فحسبكم هذا التفاوت بيننا وكل اناء بالذي فيه ينضح وقد
كان افصحهم لسانا وابلغهم بيانا على ما شهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما لانه
روي ان النبي عم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء فمن اجتمع فيه هذه الفضائل وحاز
بتلك الخصائل فلا شك انه افضل وبالامامة احرى والجواب ان بعضها ذكر مدخول
مثل كون المراد بالانفس الوارد في الآية عليا لم لا يجوز ان يكون المراد نفس النبي

وخطرك ظ

اتهموه بالدعابة صح

كما تقول دعوت لنواليك كذا ودعي بقي ولم لا يجوز ان يكون الاحبية في حال الاكل مع
النبي فقط لا مطلقا وبعده وان دل دلالة ظاهرة على فضله وكماله وجلالة شانه ونباهة
قدره فانه لا ينكر فضله الا خارجي مارق او مر واني منافق او زنديق طريد لكن لا يدل على افضليته
بالكمالات المذكورة دون الخلفاء الثلثة فانه قد اشتهر الاحاديث الدالة على فضل الثلثة ايضا
وروي نزول بعض الآيات في شانهم خصوصا في شان ابي بكر واصحاب رسول الله الذين
كانوا ثابتين على الحق آخذين بالصدق كانوا اعلمين بفضائل كل منهم منا وشاهدين
منازلهم عند رسول الله وواقفين على ظواهرهم وبواطنهم ومطلعين على احوالهم واحكامهم
ومع ذلك رتبوهم بهذا الترتيب في الفضل والامامة والاقتداء فهم احق واحرى لنا من
استبدادنا بآرائنا واستدلالنا بافكارنا فانهم مشهود عليهم من النبي بالفضل والكمال
والاستقامة والثبات على الحق ومع ذلك حكمهم في هذه المسئلة حكم على الشاهد الحاضر وحكمنا
حكم على الغائب وقياس من وراء حجاب وقد روي ان قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى ورد في حق ابي بكر والاتقى هو الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وقال رسول الله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وعلي من المأمورين
بالاقتداء وقال مشيرا الى ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين وقال خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره
وقال لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني و
صاحبي الذي اوجبت صحبتي له في الغار وخليفتي في امتي وقال واين مثل ابي بكر كذبني
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني بنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي
ساعة الخوف وقال لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير
منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من
ابي بكر وعن عمرو بن العاص قلت رسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة

قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي
افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وروي ان الوحي وافق رأي عمر في عدة قضايا و
صدقه القرآن وقال رسول الله في حق عثمان اخي ورفيقي في الجنة الا استحيي ممن استحيي
منه ملائكة الرحمن وقال انه يدخل الجنة بغير حساب وشرفه ببنتيه وشكره على
تجهيزه ثم ظهر في ايام خلافتهم من الآثار الصالحة من ائتلاف الكلمة ونظام الامة
على الحق والدين وفتوح البلاد وانتظام احوال العباد وشوكة الاسلام وتنفيذ الاحكام
وقهر الاعداء واعلاء الكلمة العليا كلها من امارات فضلهم وعلامات حقيتهم في الامامة
والحق ان الفضل الحقيقي امر خفي والدلائل متعارضة ولا تعويل في هذا الباب الا على
الاقتداء والاتباع بالاصحاب والظن على ما فهم مما نقل الينا من الاجماع على ان الفضل
لابي بكر ثم عمر وان تعارضت الظنون في علي وعثمان **فصل** في النص قالت الشيعة علي
ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون نزلت في علي ابن ابي طالب باتفاق المفسرين حين ما تصدق
بخاتمه وهو راكع والولي يجيء بمعنى الناصر وبمعنى المتصرف وحصرهم فيها
بكلمة انما يدل على ان المراد منه معنى التصرف لا الناصر فان نصرة المؤمنين
عام لجميع المؤمنين لا وجه لحصره بالذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة و
يؤتون الزكوة وهم راكعون والمتصرف في امر الامة هو الامام وما جاز الاوصاف
المذكورة الا على علي فهو الامام واجيب بان المراد من الولي هو الناصر والمحب
بدلالة قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الذين صح
المنع من اليهود والنصارى هو النصرة وهو المثبت للمؤمنين وقوله وهم راكعون هو قاله للمدح
لا للتقييد فلا يدل على التخصيص او عطف لو كان مقيدا فيكون المعنى يؤتون الزكوة
ويركعون اي يركعون في صلوتهم ولا يصلون بلا ركوع كصلوة اليهود واعترض على

هذا الدليل بانه ان تم لدل على امامته في عهد الرسول وقت نزول الآية ومعلوم
انه ليس كذلك وايضا حمل صيغة الجمع على فرد واحد لا يصح والامامية رووا في حق
علي عن النبي عليه السلام انه قال سلموا عليه بامرة المؤمنين وانه اشار الى علي وقال هذا خليفتي فيكم
من بعدي فاسمعوا له واطيعوا له وقال انت الخليفة من بعدي وقال عليه السلام
مخاطبا لبني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من يوازرني
بعدي فبايعه علي رضي الله عنه وبالغوا في دعوى النص حتى قالوا بتواتر الاخبار
التي نقلوها في هذا الباب ومعلوم ان هذا افراط وغلو وتحكم على علماء الامة
من الصحابة حتى علي اذ لو وجد النص لما ساغ له السكوت عن الاحتجاج به ولما لم ينقل
عنه اصلا لا في وقعة الشورى ولا في الصفين ولا في مفاخراته في خطبه ولا في اخباره لبيعة
للائمة الثلاثة كما لم يبايع معاوية وارتكب اراقة الدماء قال الامام الرازي من
العجب ان علماء الشيعة لم يبلغوا هذه الكثرة في كل عصر فمن اين يتواتر احاديث
لا يرويها احد غيرهم فقيل يورد النص على امامة ابي بكر قال الحسن البصري
تقديمه في الصلاة نص على امامته نصا خفيا وقال بعض اصحاب الحديث نص عليه جليا نصا
وهو ما روي انه قال ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر واعلم ان امامة الائمة الاربعة ثابتة
بالنص والاجماع وليس المراد بالنص النص على واحد بعينه بل النص الدال اجمالا
على تحقق الامامة بعد الرسول مثل قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون ثم ملكا ومعلوم
انه لم يكن احد يحتمل امامته في تلك المدة غيرهم علم انهم خلفاء حق واذ صدق و
كذلك قال الامام عابرنا على الحق اي ماضيا عليه من غير عدول من الحق وخروج عن
العدل ومع الحق تقولهم اي تتخذ كلا منهم وليا اي اماما وشرط العدالة في الامامة
ينفي الامامة من ائمة الجور كما اخبر رسول الله بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة

واما

واما بعض الخلفاء من المروانية والعباسية الذي ذهب جمهور العلماء الى خلافته
كعمر بن عبد العزيز مثلا فلعلهم انهم مستجمعون لشرائط الامامة وليسوا خلفاء حقيقة واطلاق
الخليفة عليهم بطريق التجوز والتشبيه فان مرتبة الخلافة اخص من منصب الامامة اذ
هي مرتبة كمالها كما روي ان عمر بن عبد العزيز لما استخلف جمع علماء عصره فقال
لهم اكتبوا الي سيرة عمر بن الخطاب في الخلافة اعمل بها فقالوا لا تطيق ذلك
قال ولم قالوا لان عمر رضي الله عنه مع الفضائل المشهودة من النبي وشرف الصحبة
ما اطاق تلك السيرة الا بنظائره ويعاونون من الصحابة الكرام على البر والتقوى
واهل زمانك ممن لا يعاونون وما ينهون فضلا عن التعاون على البر فانقض وينعزل
الامام عن الامامة بعدما انعقد له عقد الامامة وصار اماما حقا واجب
الاطاعة بطريان ما يفوت المقصود من الردة والجنون المطبق وصيرورته
اسيرا لا يرجى خلاصه والعمى والخرس والصمم والمرض الذي ينسي العلوم
وخلعه نفسه عن الامامة لعجزه عن القيام بامر الامامة واما خلعه بلا سبب ففي كونه
سبب الانعزال خلاف كما في الانعزال بالفسق الكائن فان الاكثرين على
عدم الانعزال به وهو المختار في مذهب الشافعي واحد القولين من ابي حنيفة ومحمد
واما استحقاق العزل بالفسق فاتفاق ولو بشهر السيوف ومباشرة الحروب
واما خلو الزمان عن الامام بعد زمان الخلافة مع وجوب نصب الامام على الكل
عند الكل فليس الا لاعتذار عن العجز والاضطرار اذ لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قال رضي الله عنه ولا نذكر احدا من الصحابة الا بخير فان النبي عليه السلام نهى عن
سب الاصحاب فقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا وفي رواية انفق ٢
فوالذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وعنه عليه السلام برواية عبد الله بن مغفل انه يقول بلغ الحاضر الغائب الله الله في

اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله ومن
يأخذه الله فيوشك ان لا يفلته وقد صح عنه عليه السلام انه خير الناس قرني ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال الراوي وهو عمران بن حصين رضي الله عنه فلا
ادري اذكر بعد قرنه قرنين او ثلثة ثم قال ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا
يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن ومعنى
قوله يشهدون ولا يستشهدون اي لا يؤبه بهم ولا تقبل شهادتهم لعدم الرشد وانعدام الوثوق
بعدالتهم وظهور تهمتهم فهم قوم مشهود لهم من الشارع بالخيرية وبالفضل من
منهم الآثار الحسنة المرضية والاحوال السنية ومن طعن فيهم او سبهم او نسبهم الى النقيصة
فهم مشهود عليهم بالجناية وعدم الوفاق وهذا بعض ما روي في فضلهم وفيهم
ايضا احاديث واردة في طائفة طائفة وفرد فرد منهم ناطقة بمنزلتهم عند الله وبوجوب محبتهم
والكف عنهم كما ورد في اهل بدر وفي اهل بيعة العقبة وبيعة الشجرة وفي المهاجرين خاصة
وفي الانصار خاصة كما قال آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار
وقال لا يبغض الانصار رجل يؤمن بالله واليوم الآخر ولو اوردنا ما ورد في الآحاد
لخرجنا عما قصدنا من الايجاز من اراد الاطلاع فليطلب من كتب الاحاديث وهذا القدر
يكفينا في ما اردنا بيانه من وجوب محبتهم والكف عنهم والاجتناب عن مطاعنهم
وحسن الظن بهم وحمل كل ما نقل عن كل واحد منهم الى الخير والصلاح وان كان ظاهره
خلاف ذلك وما شجر فيما بينهم من المحاربات والمنازعات والمحاربات بعضها ذات اجتهادية
وبعضها اتفاقيات صدرت من اختلاط اهل الاهواء بينهم وفتنتهم كحرب
الجمل فانه وقع على الصحيح من فتنة قتلة عثمان واختلاطهم بالفريقين ومباشرتهم
الحرب فتوهم كل من الفريقين قصد الفريق الآخر الى الحرب فكان ما كان والحكم لله تعالى

واما

واما حرب صفين فكان بغيا من معاوية واحزابه وما كان معهم من كبار الصحابة
وعلمائهم غير عمرو بن العاص واما حرب نهروان فكان مع الخوارج المارقين عن الدين
فكان الحق مع علي في الوقعات الثلث اين ما دار دار الحق معه يشهد به قوله
عليه السلام انك ستقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين والاحاديث الواردة
في بيان فضائله وكمالاته العلمية والعملية وآثاره الحسنة المرضية واما وقعة
الدار فهي كانت ايضا الا من رعاع واوباش من جهلة العصاة وما كان معهم من يعتد
به من الصحابة واما الذين صحبوا رسول الله زمانا واستكملوا انفسهم بمحاسن صحبته
وتمام تربيته فحاشاهم ان يتبعوا اهواءهم او يميلوا عن سنن نبيهم اما يكفي شاهدا
في فضل الاصحاب قول الله تعالى في حقهم محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم
من اثر السجود ذلك مثلهم في التورية ومثلهم في الانجيل كزرع اخرج شطأه فآزره
فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة واجرا عظيما وما ورد في سورة الحشر من المدح والثناء على المهاجرين والانصار
من قوله للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا
من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون والذين تبوؤا
الدار والايمان يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا
ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون
وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الاصحاب وفضائلهم وهم الخيار والابرار
وما عداهم الاشرار الفجار قال رضي الله عنه ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب
وان كان كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة ويجوز ان يكون
مؤمنا فاسقا غير كافر وقد عرفت ان حقيقة الايمان هو التصديق وهو

مع الاقرار والاعمال خارجة عنها وان كانت مكملة له فلا يكفر المسلم بالذنب وان كانت
كبيرة ولا يخرج من الاتصاف بالايمان لان الذنب لا ينافيه ولا ينافيه فيكون المذنب
صاحب الكبيرة مؤمنا حقيقة لتحقق حقيقة الايمان في قلبه واما اذا استحل الذنب
وان كانت صغيرة يكون مكذبا لما ثبت في الشرع فيزول التصديق عن قلبه فيكون
كافرا نعوذ بالله فالايمان والكفر متضادان والطاعة والعصيان متنافيان ولا تلازم
بين الطاعة والايمان ولا تنافي بين الايمان والعصيان فيجوز ان يكون المؤمن فاسقا غير
مطيع والدليل على خروج الاعمال عن حقيقة الايمان اولا ما حققناه من كون حقيقة الايمان
هو التصديق مطلقا والاقرار عند التمكن لا غير ومعلوم انه لا يتوقف في التحقق على الاعمال وثانيا
انه بالنص ثبت والاجماع عدم قبول ايمان البأس وهو الايمان عند معاينة العذاب ولا يتصور ثبت
هناك العمل وثالثا ان ورود الامر والنهي على الايمان مثل يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
الصيام يا ايها الذين امنوا لا تحرموا الخ وعطف العمل على الايمان في قوله ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات يدل على مغايرة العمل للايمان ورابعا انه جمع الشارع بين
الايمان والذنب في مواضع مثل قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤ
منين اقتتلوا وهو نص للمنافات بين الايمان وهذا العمل فضلا عن المنافاة بين العمل والايمان وخامسا
ان جبرائيل لما سأل النبي عن الايمان ما اجاب الا بالتصديق فلو كان العمل ركنا لما سكت
اذا كان الغرض من السؤال والجواب تعليم المؤمنين ان الايمان ما هو وسادسا ان الرسول
والصحابة وعلماء الامة حكموا بايمان من صدق واقر من غير تعرض بوجود العمل وعدمه
واحتجت القائلون بدخول الاعمال في الايمان بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فان ذلك
اشارة الى الاعمال المذكورة من العبادة على وجه الاخلاص والاقامة والايتاء فيكون الدين
المعتبر هي الاسلام هو الدين بحكم ان الدين عند الله الاسلام والايمان هو الاسلام

اجيب

اجيب بان جعل ذلك مع انه لفظ مفرد مذكر اشارة الى العبادات المتعددة لا يستقيم بلا
تأويل فالاقرب ان يقال بان التصديق بهذه الامور هو دين القيمة وايضا الدين
المعتبر هو الدين الكامل ولا شك ان الاعمال داخلة في الايمان الكامل وايضا يمكن منع اتحاد
الايمان والاسلام ولهم ايضا قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الاية وما في معناه من الاية فانها حصرت الايمان فيمن جمع العمل مع التصديق والجواب ان المقصود
هو الايمان الكامل لا يخفى وجه التوفيق بين الايات المتعارضة الظاهر فيه وايضا قوله
ايضا بقوله لا يزني الزاني وهو مؤمن واجيب بانه مع كونه معارضا بقوله وان
زنى وان سرق وارد على التغليظ والتوعيد واستدل ايضا بحكم الشرع بكون بعض
الاعمال كفرا كالقاء المصحف في القاذورات وعقد الزنار من غير تعرض بزوال
التصديق واجيب بان حكم الشرع ليس من حيث ان تلك الاعمال ذنوب نهي عنها بل
لكونها امارة التكذيب في العادة اقامها الشرع مقام التكذيب في التكذيب
وظهور دلالة تلك الاعمال عليه ولذلك اختص هذا الحكم بامثال هذه الاعمال
دون غيرها واحتجوا ايضا بان المؤمن يستحق المدح والفاسق يستحق الذم
فبين الايمان والفسق منافاة ومنافاة والجواب انه بل بينهما مغايرة فقط فيجوز
ان يجتمع الوصفان في ذات واحدة ويكون احدهما سبب المدح والاخر
سبب الذم له ثم ان المعتزلة والخوارج بعد ما اتفقوا على خروج صاحب الكبيرة من
الايمان اختلفوا في دخوله الكفر ذهب الخوارج الى انه كافر والمعتزلة الى انه ليس
بكافر كما انه ليس بمؤمن بل هو صاحب منزلة بين المنزلتين اي الايمان والكفر
وهذا هو المراد من اثبات المعتزلة منزلة بين المنزلتين لا لاثبات دار اخرى غير الجنة والنار
وتمسكت المعتزلة في ذلك باختلاف الامة في صاحب الكبيرة انه مؤمن او كافر بعد
اتفاقهم على انه فاسق فالخروج من الخلاف وطلب الوفاق لا يكون الا باثبات المنزلة بينهما

المنزلتين والقول بانه ليس بمؤمن ولا كافر بل فاسق وهذا ليس بشيء فانه ليس
احداثا بالواسطة بل هو اثبات امر ثالث اجمع الكل على نفيه من حيث ان البعض
اثبت الايمان ونفى الكفر واثبت البعض الكفر ونفى الايمان اما نفيهما كليهما فلم يقل به
احد وما سبق ومخالف للكل واحد واحد وتمسكوا ايضا بان بعض احكامه
كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة وغسل ميته والصلوة عليه والدفن
في مقابر المسلمين من احكام المؤمن فيدل على انه ليس بكافر والبعض منها كالذم واللعن
وعدم الاهلية للقضاء والشهادة من احكام الكافر فيدل على انه ليس بمؤمن والجواب
ان هذه الدلالة مبنية على كون البعض الثاني من خواص الكفر وليس الامر كذلك والتحقيق
الان في صدد اثباته والدليل مصادرة ومن متأخري المعتزلة من صرح بان
الايمان المنفي عن صاحب الكبيرة هو الايمان الكامل لا مطلق الايمان فيرجع الى ما
ذهبنا اليه واما الخوارج فقد اتفقوا على القول بكفر صاحب الكبيرة بل وصاحب
الصغيرة ايضا وعليه جمهورهم خلافا للبعض منهم في الصغيرة ولهم ان دخول النار
ومس العذاب مخصوص بالكفر بحكم قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى وقوله ان العذاب على من كذب وتولى مع ورود النصوص بعذاب الفاسقين
والعصاة والجواب ان المراد العذاب الشديد والنار المخصوصة الموصوفة بالتلظي والا
يلزم ان لا يدخل النار الا المكذبون مع الاتفاق على دخول بعض العصاة قطعا وتمسكوا
ايضا بالنصوص الدالة على كفر العصاة مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون ومن هذا القبيل قوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا والنصوص الدالة على
قصر الفسق بالكافرين مثل قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اجيب عن الاول
بان المراد عموم السلب اي من لم يحكم بشيء مما انزل الله وبان المراد بما انزل الله هو التورية

فلا

فلا بد علينا لانا غير مامورين باتباع التورية اقول وقت نزول الاية ما بقي احد
مامورا باتباع التوريه لكونها منسوخا بالقرآن فلا فائدة للاية لكن حمل الكافر على المعنى
اللغوي يناسب سياق الاية اي من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الساترون
للحق والكاتمون له واجيب عن النصوص الدالة على قصر الفسق بالكافر بان الفسق
المتمكن الراسخ هو المقصور على الكفر والا فعموم الكفر عن الفسق لا يمكن انكاره لان
من الكافر من كفر قبل ذلك مع انه لم يقل به احد واما الحديثان فمحمولان على التغليظ او
الاستحلال وينبئ عنه صيغة التفعل في العمد واستدلوا ايضا بالايات الظاهرة الدالة
على تكذيب الفاسق مثل قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم بها
تكذبون بعد قوله واما الذين فسقوا والجواب ان الفاسق عام من الكافر والحكم ليس
كليا والا للزم ان يكون كل فاسق مكذبا وليس كذلك ثم في صاحب الكبيرة قول رابع
وهو القول بنفاقه والقائل به الحسن البصري واحتج عليه بقوله عليه السلام آية المنافق
ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان وفي رواية وان صام وصلى
وزعم انه مؤمن بعد قوله ثلث والجواب انه مع كونه خبر الواحد قد ترك ظاهره
للاتفاق على ان من كذب كذبة لا يكون منافقا في الدين واحتج ايضا بان الاقدام
على المعصية مع التصديق بافضائه الى العذاب لا يتصور ممن لا يدخل بدعة في حجر يعلم
ان فيه حية فاقدامه يدل على زوال التصديق وان اقر بلسانه بانه مصدق
بقلبه وهذا هو النفاق والجواب ان الاقدام لرجاء الرحمة او عزم التوبة او للاشتغال
بلذة العاجل عن عقوبة الاجل مع بقاء الخوف والتصديق اقول ولعل مراد
الشيخ من المنافق ليس المنافق الذي في الدرك الاسفل من النار بعينه بل المنافق
فوق الذي في الدرك الاسفل من نار البعد والحجاب والحرمان عن الوصول
الى قدس الجناب وان كان مؤمنا بالايمان الشرعي وناجيا عن العذاب السرمدي

فانه مقتدى ارباب الطريقة واشاراته الى المقامات القلبية المعنوية والا فكيف
يتصور تخلفه عن آثار الصحابة مع انه من اجلة التابعين ومقتدى زمانه في الفقه والدين
قال رضي الله عنه والمسح على الخفين سنة وتراويح شهر رمضان سنة هاتان المسئلتان من
المسائل الفقهية الفرعية لكن للمنازعات الواقعة فيهما بين اهل السنة والمبتدعة جرت
عادتهم في ان يلحقوهما بالمسائل الكلامية الاصلية ويوردوهما في كتب الكلام كانهم
يرون الاعتقاد بحقيتهما من العقايد الحقة السنية والاعتقاد بعدم جوازهما من العقايد
الزايغة البدعية واشتهر الآثار الواردة في حق جواز المسح وفي صدوره عن النبي
وعمل الصحابة به حتى قرب من التواتر حتى نقل عن انس بن مالك رضي الله عنه حين سئل
عن السنة والجماعة ان السنة ان يحب الشيخين ولا يطعن في الختنين ويمسح على
الخفين وروي مثل هذا عن الامام ابي حنيفة ايضا وهو قوله السنة ان يفضل الشيخين
ويحب الختنين ويمسح على الخفين وروي عن مالك الكرخي التغليظ في هذا الباب بقوله
من انكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر والوجه في ذلك ان انكار ما ثبت بالخبر المشهور
من فعل النبي عم يؤل الى التكذيب سيما اذا اجمع عليه العلماء والراسخون في كل عصر
فانه قد صح رجوع من انكره من الصحابة قبل موته وكذا التراويح ورثها الخلف عن
السلف من لدن رسول الله من غير نكير عليه من الصحابة والتابعين والخلفاء الصالحين
ممن يتبعهم باحسان الى يوم الدين رضوان الله عليهم اجمعين وقال رسول الله
في شان رمضان فرض الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه في حديث سلمان رضي الله عنه
فرض الله عليكم صيامه وسن لكم قيامه كان سن بنيه منه اليه وتطوع سنية ايضا
قوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي فان عمر سنه ووافق الصحابة و
اثنوا عليه به حتى روي عن علي رضي الله عنه انه قال نور الله مضجع عمر كما نور مساجدنا
ثم مازالت المواظبة عليه في كل عصر وفي كل قطر من اقطار الاسلام فصار بجماعة سنة

حتى

حتى اقامها ازواج النبي فان عايشة اقامها خلف ذكوان وام سلمة اقامها بجماعة النساء
خلف امتها ام الحسن البصري وقد صح عن النبي انه ما ترك المواظبة عليها الا خوف ان
يكتب ثم اختلف في ان الافضل والاحب اداؤه على الانفراد وهو قول مالك والشافعي
في القديم او اقامته في الجماعة وهو الصحيح بدليل مواظبة عمر على الجماعة وموافقة الصحابة فيها
وقيل سنية بطريق الكفاية حتى لو ترك الجماعة اهل مساجد جميعا اساءوا وتركوا سنة و
ان اقام بعضهم الجماعة وصلى بعضهم فرادى في بيوتهم لم يسيؤا لكن يفوتهم الفضل
ولهاتين المسئلتين فروع كثيرة مذكورة في كتب الفقه اقتصرنا على هذا القدر قال رضي الله عنه
والصلوة خلف كل بر وفاجر من المسلمين جايزة هكذا ورد الاثر وجرى عليه الصحابة
والتابعون في زمن الائمة الجائرة بدءة كيزيد بن معاوية واكثر الخلفاء المروانية والنواب
الظلمة مثل ابن زياد وحجاج بن يوسف الثقفي وهو دليل ايضا على ان الاعمال خارجة
عن حقيقة الايمان وان صاحب الكبيرة مؤمن وان كان فاسقا والا لما جازت الصلوة
خلفه لان الصلوة لا يصح الا من المسلم فلا يجوز اقتداء المسلم في الصلوة الا بالمسلم قال رضي
الله عنه ولا نقول ان المؤمن لا يضره الذنوب ولا يدخل النار ولا انه يخلد فيها وان كان
فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا مؤمنا اعلم ان دار الخلد داران الجنة والنار لا ثالث
وما نقل عن المعتزلة ان صاحب الكبيرة لا يدخل الجنة ولا النار وانما له دار اخرى
يخلد فيها فغير صحيح بل هو غلط من قولهم ان له منزلة بين المنزلتين لكن مرادهم
ليس الا اثبات وصف وحالة له وهو الفسوق بين الوصفين وهما الكفر والايمان
وانما حكم الفاسق عندهم الخلود في النار والعذاب الدايم وخلافهم المرجئة
فانهم يقولون المؤمن لا يدخل النار البتة ولا يعذب قطعا كما قال
رضي الله عنه ولا نقول ان حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة
فافرطوا كما ان المعتزلة فرطوا ونحن عدلنا بين الافراط والتفريط فان

عذابهم دائم

الجزئية في التوسيط وقلنا باحالة امر العاصي الى مشيئة الله ان شاء عفا عنه من غير
قطع بواحد منهما لكن يقطع بعدم خلوده في النار لدلالة الادلة القاطعة على ان المؤمن
لا يخلد في النار وقد ثبت ان الفسق والعصيان لا ينفيان الايمان وتمسكت المرجئة
بالآيات الدالة على حصر العذاب بالكفار مثل قوله تعالى قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين والجواب ان المراد
بالعذاب المطلق المعرف باللام العذاب التام الكامل وهو العذاب السرمدي للمعذب
المخلد وكذا الخزي والسوء لان الآيات الدالة على عذاب عصاة المؤمنين تخصصه
وتخرجه عن العموم وهذا هو الارجاء الخالص لا الارجاء بمعنى عدم القطع بالثواب الرجاء
ولا بالعقاب فانه المذهب الحق وبهذا المعنى نسب الامام الى الارجاء ولذلك
لما قيل له من اين اخذت الارجاء قال من الملائكة حيث قالوا لا علم لنا الا ما
علمتنا ومعنى الارجاء التاخير فكانه تاخير الحكم عن القطع باحد الطرفين الثواب معنى الارجاء التاخير
والعقاب او لانه اعطاء رجاء للمؤمنين ودفع للخوف وللمعتزلة وجوه في القطع
بعذاب الفاسق وخلوده في النار منها الآيات الدالة على خلود العاصي والفاسق
على الاطلاق مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها
ابدا واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وعلى خلود
المتعمد للقتل والمتعدي لحدود الله والفجار والكاسب للسيئة المحيط به خطيئته مثل قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده اي حدوده في المواريث لان ارادة جميع الحدود غير متصور
للتضاد بين بعضها كاليهودية والنصرانية فيصرف الى حدود المواريث بقرينة
وروده فيها يدخله نارا خالدا فيها وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين فان عدم الغيبة عن الجحيم عذاب سرمدي بلى من كسب سيئة واحاطت به

خطيئته

خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان عنوانات الموضوعات في بعض
هذه الآيات عامة من الكفر والكبيرة فيكون قضايا مهملة غير قطعية العموم فتحتمل التخصيص
في انفسها وبمعارضة الدلائل الدالة على دخول كل مؤمن الجنة ولو بعد حين يتعين
تخصيصها بالكفر سيما وقد اخرجت اصحاب الصغيرة والتائب عن دلالة الآيات بالاتفاق
فما يقع دليلا يفيد القطع في غيرها ايضا ودل قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي
كنتم بها تكذبون بعد قوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار على ان المراد بالفسوق
التكذيب لا مطلق الفسق مع ان عدم الاخراج عند ارادة الخروج لا ينافي الاخراج مطلقا
واما قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فالمراد القتل بالاستحلال يشعر به صيغة التكلف في
التعمد ويمكن ان يراد بلفظ الخلود وما في معناه طول المكث فان استعماله فيه شايع
كما يقال سجن مخلد ووقف مخلد سيما عند وجود القرينة ولهم ايضا ان عدم خلود
الفاسق يستلزم عدم خلود المكذب بحكم اشتراكهما في تناهي المعصية والجواب
انه يكفي اختلافهما في شدة المعصية وضعفها في الاختلاف بالخلود وعدمه مع انهما من
الاحكام الشرعية النقلية لا دخل فيها للعقل وتعليلاته واستدلوا ايضا بان الوعيد
انما اقتضته الحكمة لان تكون سببا لانزجار العباد عن المعاصي وباعثا الى الطاعات
والعذاب الدايم ازجر من المنقطع فيكون اوفق للحكمة فيكون واجبا على قاعدة
اللطف والجواب بعد منع الوجوب العقلي وقاعدة اللطف ان الزجر يتم بالعذاب
الطويل والتابيد خالية عن الفائدة بعد ما تم مصلحة الزجر فيكون خارجا عن الحكمة
وقاعدة اللطف ولهم ايضا ان دخول الجنة لا يمكن بلا استحقاق وان الفاسق
لا استحقاق له لاحباط الفسق استحقاقه والجواب بعد هدم قاعدة الاستحقاق وا
ثبات قاعدة الفضل منع احباط الفسق الاستحقاق بالكلية فان احباط
المعاصي الطاعات ليس اولى من اذهاب الحسنات السيئات ولو سلم

سلم

الاحباط فالتصديق والاقرار كافيان في اثبات الاستحقاق ولنا في عدم القطع على العاصي
وكونه في مشية الله ان شاء عذبه وان شاء عفى عنه ان النصوص من الآيات والاحاديث
بمثل دل قطعي على دخول المؤمن المصدق الجنة مثل قوله تعالى من عمل صالحا منكم من ذكر
او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
ومثل من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق والدخول في النار
بعد الدخول في الجنة منتف اجماعا فتعين ان يكون دخول الجنة اما ابتداء فيكون عفوا تاما
او بعد الخروج من النار فيكون انقطاعا للعذاب ولنا ايضا النصوص المشعرة بالخروج
من النار كقوله تعالى النار مثويكم خالدين فيها الا ما شاء الله وقوله عم يخرج من النار
اقوام بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وايضا على
قاعدة الاعتزال يلزم الظلم باخلاد من واظب على انواع الطاعات طول عمره لكن صدر
عنه مرة كبيرة واحدة في النار وايضا ما دون الشرك من الكبائر متناه كما وكيفا اما
تناهيه كما فظاهر لان زمانه متناه واما تناهيه كيفا فلان الشرك فوقها فلا بد
ان يكون جزاؤها ايضا متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل فضلا عن تمهيد قاعدة الفضل
وايضا لو تقرر خلود العاصي في النار لضاعت طاعتها وعباداتها ولضاع الاستحقاق
الذي اوجبته تلك الطاعات بعد ان اوجبه التصديق فان ذلك الايجاب متفق على
وقوعه وان كان عقليا عندكم وشرعيا عندنا ثابتة بالنصوص الظاهرة مثل قوله
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونحوه فالحسنة اذا سلمت عن العوائد وجمعت
الشرائط لا يضيعها الله البتة بل يثيب عليها فان الله لا يضيع اجر المحسنين والسيئة
ان تاب عنها صاحبها تمحى اثرها بحكم قوله عم التائب من الذنب كمن لا ذنب له وما في معناه
وان لم يتب فهو في مشية الله في العفو والتعذيب ولذلك قال رضي الله عنه ولكن نقول
من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها حتى خرج من الدنيا

فان

فان الله لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها وما كان له من السيئات دون الشرك
ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنا فانه في مشية الله ان شاء عذبه وان شاء عفى عنه
ولم يعذبه بالنار واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة بعد الاتفاق
على انه عفو غفور يغفر الصغائر مطلقا والكبائر بعد التوبة ولكن لا يغفر ان يشرك
به مع جواز المغفرة عنه ايضا عقلا عند الاكثرين ومنعه البعض بناء على وجوب التفرقة
في حكمة الحكيم بين المتناهي في الاحسان والمتناهي في الاساءة فذهب بعض المعتز
لة الى عدم جواز العفو عن الكبيرة بدون التوبة عقلا وهم البلخي واتباعه وسموها با
لوعيدية وبعضهم بعدم جوازه سمعا وهم البصريون وبعض البغداديين واحتج الاو
لون بان مقتضى الحكمة زجر العاصي عن المعاصي بتثبيت العذاب وحتم العقاب على العصيان
والا لكان اغراء وترخيصا للمذنب فلا ينزجر عن الذنب اتكالا على العفو وهو خلاف
اللطف الواجب عقلا والجواب ان الظن الحاصل من الوعيدات يكفي زاجرا للمذنب ولو
كان احتمال رفع العذاب منافيا للزجر للزم عدم قبول التوبة واحتج الآخرون بالو
عيدات الواردة في تعذيب العصاة اما عامة واما خاصة ببعض المعاصي المخصوصة اما العمومات
فمثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله واما الذين فسقوا ونحو ذلك واما الخصوصات فمثل
قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ومن يقتل مؤمنا متعمدا ونحو ذلك والجواب
ان الآيات قضايا غير مسورة بما يدل على صدق المحمول على كل واحد واحد من افراد
الموضوع فليس من ضرورة صدقها الا صدق المحمول على كل بعض افراد الموضوع سيما
عند تعارض العمومات والخصوصات الدالة على العفو وانقطاع العذاب بها فانه
لا مدفع لتعارض الآيات الدالة بعضها على العفو وبعضها على العذاب الا بصدق
البعض من الآيات في البعض من الافراد والبعض الآخر في البعض الآخر من الافراد
فان ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق شايع سيما عند وجود القرينة

الصارفة عن الظاهر وهي ههنا تعارض الآيات وانحصار وجه الدفع بهذا الطريق
فلا يرد ان المطلق الذي لم يصرفه الدليل عن اطلاقه يدل على عموم الحكم لكل من الافراد فكل
بمنزلة ما يحكم عليه معبرا عنه باسم خاص بشم لا يبقى طريق الى التخصيص غير اخراج البعض
بدليل متراخ فيكون نسخا والنسخ لا يجري في الاخبارات لاستلزامه الكذب لان
تراخي ادلة العفو عن ادلة العذاب غير معلوم ولو سلم فمثل هذا بيان لا نسخ فان
قيل فالعام لا يبقى دليلا لاحتمال الخصوص لانا نقول بمجرد الاحتمال لا ينفي الدلالة في حق
العمل ما لم يثبت وبما ذكرنا من الجواب لا يحتاج الى ارتكاب ما قيل من ان الوعد لا
يجوز خلفه البتة من الله لمنافاته الكرم بخلاف ظاهره بخلاف خلف الوعيد لكونه محققه .
للكرم فان من عفى بعد ما اوعد يعد كريما عند الكرام فانه وان كان كذلك لكن لا
يخلوا عن كذب وتبديل قول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وانا الصادقون
والنعقد الاجماع ايضا على استحالة الكذب في حقه تعالى اقول يمكن ان يقال ليس هو
كذبا وتبديل قول حقيقة وان كان في الصورة كذلك بل مثله خبر يراد به المعنى الحقيقي بل
ههنا الى نوع من التجوز مثل ان يراد التوعيد المجرد لا الاخبار على التحقيق او الاخافة
بالعذاب لا الوقوع ونحوهما فان قيل فيجوز مثل ذلك في الوعيدات الواردة في
خلود الكفار فلا يبقى خلودهم قطعيا اقول تايدت الايات الواردة في خلودهم
بالاجماع المنعقد على ارادة المعنى الحقيقي منها وسلمت عن المعارضات فبقيت قطعية في
الدلالة على الخلود الحقيقي وايضا قد ثبت بالدلائل الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع
ان النار دار الخلد فاذا لم يخلد فيها الكفار فمن يخلد فيها فان قيل لا يلزم من جواز عدم
الخلد في حق الكفرة عدم خلود الجميع حتى يلزم خلو النار اقول نسبة المخلد من العذاب الى
غير المخلد منه نسبة غير المتناهي الى المتناهي والكفر ملة واحدة لا تفاوت بين افرادها
بها بهذا القدر فلا يوافق الحكمة ان يجعل هذا التفاوت في اجزائها وحكمها وايضا

المؤمن

في احتجاج اهل الحق على جواز العفو عن صاحب الكبيرة وان لم يتب

بلغ

المؤمن لا يخلو عن حسنة يقارنه ويمكن ان يعفى بتكفيره ويغلب الوعد الوارد في
حقها الدال على استحقاقه بها بالثواب على الوعيد الوارد في حقه الدال على استحقاقه بها
بالعذاب بخلاف الكفر فانه وان امكن ان يقارنه حسنة من جنس الاعمال الا انها لا
يمكن ان يعفى بتكفيرها واحتج اهل الحق على جواز العفو عن صاحب الكبيرة وان لم
يتب بان العقاب خالص حقه تعالى فاسقاطه نفعا للعباد وتفضلا عليه كرم محض
لا يستحيل عليه البتة وعلى وقوع العفو عنه بالآيات الدالة والاحاديث الناطقة
بالعفو والغفران مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة والمغفرة عن عباده و
يعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والاحاديث كثيرة في
هذا المعنى والمعتزلة حملوها على العفو عن الصغائر وعن الكبائر التائب
عنها اصحابها والجواب ان هذا الحمل لا يصح في قوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان تخصيصه بالصغائر والكبائر المقارنة بالتوبة
يأبى عنه التقييد بالمشية فان العفو عن هذين القسمين حتم وعام لدلالة الآ
يات والاحاديث الواردة في التوبة والتكفير مثل قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فالتقييد بالمشية
المفيدة للبعضية بحسب الافراد والاوقات يأبى هذا التخصيص مع كونه تخصيص العام
بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة ومنافيا للغرض المسوق هذه الاية لاجله من
تهويل شان الشرك وتقبيحه بانه في قباحة بحيث به دون غيره من المعاصي وان كان
كبيرة من عدم قبول العفو بلا توبة فان العفو بالتوبة حكم يعم الشرك ايضا واما حمل
الكبائر في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر على انواع الشرك مع انه مخالف للعرف والاستعمال
وصرف عن الظاهر بلا قرينة فقد يأبى عنه انه لو ابقينا قوله نكفر عنكم سيئاتكم على اطلاقه

الظاهر تلزم ان يكفر الصغاير والكباير جميعا عن المؤمن مع انه لم يقل احد في عصر
من الاعصار وان خصصنا السيئات بالتي قبل الايمان على وفق قوله عم
الاسلام يهدم ما قبله لكنا قد خرجنا عن الظاهر المتبادر بلا صارف من قرينة
او دليل وارتكبنا خلاف البلاغة في ابلغ الكلام في اية واحدة مرتين و
كفى بنا هذا تقصيرا وعن هذا الحمل توبيخا وتعييرا فان قلت الصغاير يقبل
العفو وان لم تقارن بالتوبة وبالمكفرات مثل اجتناب الكبائر واقامة الصلوة
وصوم رمضان فالمراد بما دون الشرك في الاية هي لا غير والعفو عنها في الحال المذكور
غير حتم وغير عام اذ هو خارج عن ادلة التوبة والتكفير فلا ياتي التخصيص بها
عن التقييد بالمشية المفيدة للجزئية قلت كفى نافيا لهذا الاحتمال هنا فانه للغرض
المذكور وقيل يجوز ان يحمل المغفرة المذكورة في الاية على تخفيف الله عن المذنبين مما
استحقوا بسبب ذنوبهم مثل تاخير عقوبتهم وعدم شرع الحدود في عامة
المعاصي وعدم تحميل الاصر كما حمله على الذين من قبلنا وترك ما يوجب فضاحتهم
في الدنيا مثل المسخ وكتبة الاثام على الجباه كما فعله ببعض من الامم السالفة قلت
فعلى هذا يفوت الغرض المذكور ايضا فالاية دالة على ان الله يغفر ما دون الشرك
من الصغاير والكبائر لمن يشاء وان كانت بلا توبة فبقرينة عموم هذه الاية
للكبائر الغير المقارنة بالتوبة تاييد الاحاديث الدالة على عفو الكبائر الغير المقارنة
بالتوبة بحيث يقبل الصرف عن هذه الدلالة لا تخرج ساير الايات المذكورة
ايضا عن العموم بل يبقى على ما هو الظاهر منها دالة على هذا المعنى وقيل في صرف
المغفرة المذكورة عن المغفرة المقيدة بالتوبة بطريق الالزام ان المغفرة بعد التوبة
حتم لازم عندكم فلا معنى لتقييده بالمشية واعترض بان فعل الله وان كان واجبا
عندهم على قاعدة اللطف لكن الوجوب عندهم وجوب اختياري لا ايجاب محض

فيكون

فيكون مقيدا بالمشية البتة واجيب بان مساق الاية لتخصيص المغفرة بالبعض دون
البعض لا للتعليق المجرد بالمشية والا لما فهم منها وقوع المغفرة لان التعليق المجرد
بالمشية لا يدل على الوقوع وبالجملة اذا تقررت دلالة الاية على تخصيص المغفرة بالبعض
دون البعض يكون عدم عموم المغفرة حتى بعد التوبة قطعيا لان عموم هذه المغفرة
للجميع قطعي الان في تقرير الدلالة تاملا لا يخفى ثم لقائل ان يقول قوله تعالى و
من يعمل مثقال ذرة شرا يره ينافي العفو الكلي ويمكن ان يجاب عنه بان رؤية العمل
الشر ليس من ضرورة ان يرى عذابه فان اثر الشر يجوز ان يكون في انحطاط
درجة العامل عن درجة الرضاء الى درجة العفو او في حرمانه عن ارتقاء درجة
لولا ذاك الشر لترقى عامله اليها ولهم في احباط السيئات الحسنات واذهاب
الحسنات السيئات مباحثات ومنازعات فان المعتزلة لما ذهبوا الى خلود
المصدق الفاسق المعتقد بعض العبادات في النار لزم عليه بنا ان تصديقه
وطاعاته اين ذهبت وما استحقوا بسببها لم ضاع وقد قال الله تعالى ان الله لا يضيع
اجر من احسن عملا فقال جمهور المعتزلة باحباطها الكبيرة ولو كبيرة واحدة الطا
عات ولو طاعات كثيرة حتى ان من استعمل طول عمره بانواع العبادات يحبط
جميعها بكبيرة واحدة صدرت عنه في لحظة ومعلوم ان هذا ينافي الكرم المطلق
فضلا عن الكرم الكافي واللطف الوافي ويخالف ما دل عليه النصوص القطعية
مثل قوله ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و
ايضا الحسنة سبب لاستحقاق الثواب وموجب له اما ايجابا عقليا كما عند المعتزلة
او شرعيا باقتضاء الوعد كما عند اهل السنة وعلى كلا المذهبين لا يجوز تخلف الثواب
عن السبب الموجب له ايجابا عقليا او شرعيا وقالوا الثواب منفعة خالصة دائمة
لها والعقاب مضرة خالصة دائمة فيتنافيان فيكون استحقاق العقاب مانعا

لحلول استحقاق الثواب والجواب مع قيد الخلوص ثم منع قيد الدوام
ولو سلم فنجوز ان يجتمع دوام المضرة ودوام المنفعة في ذات واحدة من جهتين
مختلفتين وعلى تقدير تسليم التنافي فمنع استحقاق العقاب لاستحقاق الثواب
ليس اولى من عكسه فان رجحوا جانب الاحباط بورود النص به في مثل قوله تعالى
فاولئك الذين حبطت اعمالهم ان تحبط اعمالكم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن و
الاذى قلنا هكذا ورد النص باذهاب الحسنات السيئات بقوله ان الحسنات يذ
هبن السيئات مع ان الوعد ابعد من الخلف بالنسبة الى الوعيد ومع ان الاحباط
المنصوص عليه بمعنى خلط المدح المحض والثواب الخالص بشائبة الذم والعقاب
لا بمعنى فناء الحسنات وزوال اثرها بالكلية وبعض المعتزلة لما تنبهوا الفساد
هذا القول رجعوا عنه بعض الرجوع وقالوا حكم الاحباط للغالب القوي واي
غلب قوة من الطاعة والمعصية يحبط الآخر ثم افترق هذا البعض وقال
ابو علي القوي منهما يسقط الآخر بلا اسقط لشيء منه اصلا وقال ابو هاشم
الضعيف منهما وشيء من القوي يعادله يتعارضان ويتساقطان ويبقى
البعض الآخر من القوي حيث تعارض مع الضعيف بحيث تساقطا جميعا مثلا اذا
كان القوي ضعف الضعيف في القوة يسقط الضعيف بالكلية ويسقط من القوي
النصف الذي يعادله ويبقى النصف الآخر من القوي وهذا هو الذي يعبرون بالموازنة
ثم انهم اختلفوا ايضا في ان هذا الاحباط بين الفعلين الطاعة والمعصية او الا
ستحقاقين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وذهب الى الاول الجبائي
والى الثاني ابو هاشم وابطل الامام الرازي قاعدة الاحباط اما راي ابي
علي فلان اضعف العملين يكون لغوا محضا فان كان طاعة لا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا
وان كان معصية لا يوجب عقابا ولا يدفع ثوابا وهذا محال عقلا ونقلا لا يستلزمه الظلم

باضا

باضاعة اجر الحسنة وترك الزجر على السيئة الواجب عقلا ولقوله تعالى اني لا اضيع عمل
عامل منكم من ذكر او انثى وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره ولما في هذا المعنى من النصوص واما راي ابي هاشم فلان الاحباط اذا
كان لاجل التنافي والتضاد لزم توقف زوال الذائل على وجود الطاري المضاد و
قد كان وجوده مشروطا بزوال المضاد فيلزم الدور وايضا تعارض الضعيف بنصف
معين من القوي ليس اولى من تعارضه بالنصف الآخر فيلزم اما الترجيح بلا مرجح ا
و سقوط القوي ايضا جميعا ويرد عليه ان وجود الضد ليس مشروطا بزوال
الضد الآخر بل زوال الضد الآخر ملازم له ومعه لا مقدم موقوف عليه والا لزم الدور
في تعاقب كل ضدين ونقيضين على محل واحد كالسواد والبياض والنور والظلم
وساير الاضداد المتعاقبة والنقايض المتنافية وان تعارض الضعيف ليس مع
نصف معين من القوي بل ليس لهما بالفعل اجزاء والتفاوت بالشدة
والضعف فاذا وقع التعارض بين الشديد والضعيف ينفعل كل منهما من الآخر
كما ينفعل كل من الحار والبارد من الآخر عند الاجتماع كما في امتزاج العناصر
مثلا فينفعل كل منهما في تبديل شدة الآخر بالضعف لا في افناء بعض اجزائه
بعينها دون بعض الاجزاء وقال الشارح التفتازاني رحمه الله ويمكن دفع استدلال
الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير حقيقي وفناء بعد وجوده
بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله لا يثيب عليها ومعنى
الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بعددها من غير ان يتحقق
في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاندة اقول استدلال الامام الرازي
على المعتزلة وهم قائلون بالحسن والقبح العقليين فما لم يتحقق الاستحقاق
عقلا لا يرد به شرع فالاستحقاقان ثابتان والمنافاة بينهما متحقق في الواقع

و تقدير كون الاستحقاق من شرعين كما هو مذهب اهل الحق يمكن اتمام استدلال
الامام ايضا من حيث ان زوال الزايل عن اعتبار الشرع موقوف على وجود
الطارى فى اعتبار الشرع مع ان وجوده فى حكم الشرع موقوف على زوال حكمه وسقوطه
عن حكم الشرع نعم يندفع به ما قاله من ان زوال الزايل ليس اولى من زوال الباقى
فانه على هذا الزايل بالفعل ولا باقى بل الامر كما قال من ان الله يعفو من جزاء
احد العملين بعض ما قدر انه جازيه لو سلم من المعارض اى لا يعطى ذلك القدر و
يقتصر على البعض فقط لانه يخفف ويمحو بعض ما اعطاه بعد ما اعطاه ويرد ايضا
على القول بالموازنة ما اورده امام الحرمين من ان معرفة الله والتصديق به بوجو
ده مع اسمائه وصفاته وافعاله اقوى على كل طاعة لا يوازنه الاوزار وان
اجتمعت ولا يغلبه الكبائر وان كثرت وان صدقت قضية الموازنة والمغالبة
فالاقرب ان يمحو جميع الاوزار وينقذ ارباب الكبائر من النار ولقوة
عمل القلب على اعمال الجوارح وغلبته لها اتفقوا على احباط الكفر وانعدام
التصديق جميع العبادات وكل الطاعات كما قال الله تعالى والذين كفروا اعمالهم
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم فى تعيين الكبائر
اختلاف بين العلماء وذهب بعضهم الى ان الكبر والصغر اللذان اعتبرهما
الشارع امران اضافيان كما يعتبرهما اهل المعقول فى الاشياء كلها فكل ذنب
ذنب كبير بالنسبة الى ما تحته صغير بالنسبة الى ما فوقه لكن الاقرب والمفهوم
من قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن الاحاديث
الواردة للكبائر كونها متمايزة بالذات واليه ذهب الجمهور لكن
بعضهم ذهبوا الى تعيينها بتعريف كلى مثل ان الكبيرة ما يشعر بقلة الاكتراث
بالدين اى بقلة المبالاة به ومثل ان يقال الكبيرة ما توعد عليه الشارع بخصوصه وعلى

ذهب بعضهم الى ان الكبر والصغر اللذان اعتبرهما الشارع امران اضافيان

هذين

هذين التعريفين تكون الكبائر كثيرة يكاد لا ينضبط سيما على التعريف الاول فانه
لا يكاد يتخلص به الكبائر لان الاشعار بقلة الاكتراث بالدين لا يخلو عنه كل ذنب فيقبل
هذا المعنى الشدة والضعف فيرجع الى معنى اضافى صغر بالنسبة وبعضهم ذهبوا الى
تعيينها بالعدد فاقتدوا وهم فى هذا المعنى بالاحاديث الواردة فى تعديد الكبائر ففى
رواية ابن عمر رضى الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير الحق وقذف المحصنة والزنا و
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
فى الحرم وفى رواية ابى هريرة رضى الله اكل الربوا وفى رواية على رضى الله السرقة وشرب الخمر فيكون
اثنى عشر ذنبا اجتنابها يكفر الصغائر بدلالة قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئا
تكم ويكفرها التوبة والتوبة فى اللغة الرجوع وفى الشرع الرجوع من الخلاف الى الوفاق ومن
المعصية الى الطاعة ولا يتم الا بثلث امور بتخلى بالفعل عن الذنب وندم على ما مضى من فعل
الذنب وعزم ان لا يعاود اليه فيما يستقبل ولا بد ان يكون الندم على الفعل والعزم
على الترك لاجل كونه معصية قبيحا عند الله والا فالندم لغرض آخر فقط من غير ان
يكون قبحه الشرعى موجبا للندم ليس بتوبة لكن لزوم العزم عند الاقتدار فان
العاجز لا يتصور فى حقه العزم ومع ذلك توبته مقبولة فاللازم فى حقه العزم
على ترك ما فى قدرته من امثال ما تاب عنه وما فوقها والحق ان التوبة
هو الندم الصادق وذلك يستلزم التخلى والعزم وقوله تعالى توبة نصوحا اشارة
الى الصدق فى الندم فانه اذا صدق يكون ناصحا ومانعا عن الوقوع فى المعصية البتة لكن
شرطوا فى تحقق تحقق التوبة القدرة اما على الذنب الذى يراد التوبة عنها او مثلها
او ذنب فوقها فان المجبوب الذى تاب عن الزنا يصح توبته لقدرته على مثل الزنا وما هو
فوقه كقتل النفس وان لم يقدر على عين الزنا والمحتضر الذى بلغ روحه الحلقوم وعجز
جوارحه عن الافعال وقلبه عن الانكار بمشاهدة الاحوال ومعاينة الاهوال فتوبته

وهو المعاملة فى الحرم والالحاد المائل الى الظلم

مبحث التوبة

غير مقبولة اذ هو توبة البأس كايمان البأس فهذا الحال وان كان آخر الحيوة
لكنه ملحق في الحكم بالموت فكما لا يقبل التوبة والايمان بعد الموت فكذا في هذا قال الله تعالى
وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن
ولا الذين يموتون وهم كفار فقد سوى سبحانه بين من تاب في حال الاحتضار وبين من مات
على الكفر في انتفاء التوبة عنهما وعدم قبولها وما قبل هذا الوقت اي وقت حضور الموت
هو وقت القبول وهو المراد من القريب في قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون
السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم وهذه
الاية وكذا قوله حتى اذا حضر احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت
كلا انها كلمة هو قائلها اي هو فعل مجرد لا فائدة في تكلمه ولا يرجى قبوله وكذا قوله
تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني
الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين يدل على عدم قبول التوبة حين
حضور الموت ومعاينة الاهوال وعليه الجمهور من علماء الحنفية والشافعية
والمالكية من المعتزلة واهل السنة ولعل السبب في عدم القبول وقت الحضور
والقبول قبلها ان التكليف ثم القبول مناطهما الاختيار ولا اختيار في وقت
الاحتضار بل فيها الندم يلزم بالاضطرار وورد في الفتاوى الفرق بين ايمان
البأس وتوبة البأس بالقبول في الثاني دون الاول بناء على ان الايمان خروج
من المخالفة الكلية الى الوفاق بخلاف توبة المذنب فان الايمان الذى هو رأس الطاعات
واصل الموافقات حاصل بين المذنب وربه ونسبة متحققة من العبد الى المعبود
فامر التوبة بعد الايمان اسهل والى القبول اقرب ولا كذلك ايمان البأس فانه ابتداء
موافقة وانشاء نسبة بعدما لم يكن رأسا وقيل ان يتحقق اثره وصله ما قطعا الا ترى
ان الكفر لا رجاء لمغفرته ولا مطمع لزوال عقوبته ابدا سرمدا ان لم يثب عنه صاحبه

ومات

ـه وما عليه خلاف المعصية وان كان كبيرة فان الله يغفرها بعد الموت لمن يشاء
بفضل او شفاعة انشفعين باذنه ومعلوم ان وقت حضور الموت اقرب من وقت
حلول الموت وشفاعة العاصي لنفسه بالندم الصادق والاستغفار اقوى من شفاعة
الغير فيكون توبة المذنب وقت الحضور اقرب الى القبول من شفاعة الغير
وقت الحلول مع ان شفاعة الشفعاء لا يلزم اختصاصه بيوم القيمة بل يجوز ويكون
وقت خروجه من الدنيا فيكون ذلك الوقت وقت اجتماع الاسباب والله مفتح الابواب
ولعمري هذا كلام حسن واعتبار لطيف متضمن خبر بشارة للمؤمنين ولطيف اشارة
لالطاف رب العالمين ويؤيده اطلاقات بشارات القرآن المبين من قوله تعالى وهو
الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم اقول واما دلالة
الآيات الثلث على عدم القبول فليست بقطعية اما الآية الاولى فيمكن حمل التوبة فيها على
التوبة عن الذنب عام حكمه على عامل السيئة العالم بانها معصية فلا وجه لتخصيصه بالعامل عن
جهالة بل العامل عن جهالة معذور في اكثر الامر والتوبة هي للعامل عن علم غالبا فالا
قرب ان يكون التوبة المذكورة هناك هي التوبة عن الكفر الكفر ويؤيده قوله بعده
ولا الذين يموتون وهم كفار فيكون عطفا لمن مات على الكفر خبر معاين الامر الى ان
يموت على من آمن ايمان بأس وقت حضور الموت واما الآية الثانية فالاظهر
ان قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها ردع لقول الحاضر الموت رب ارجعون لعلي
اعمل صالحا فيما تركت لا نفي لقبول توبته فان الرجوع بعد ذلك خارج عن
العادة الالهية ومخالف للحكمة فالمراد رجوعه الى طلب الرجوع لا الى التوبة
واما الآية الثالثة فلا دلالة فيها على عدم قبول التوبة ظاهرا وانما دلالة
لتمنيها على تحسر تارك الانفاق المفروض على التأخير الى الاجل القريب لان يتدارك

عن الكفر بعد قوله تعالى للذين يعملون السوء بجهالة فان الجهل هو الكفر والذنوب

من خروج عن ايمان البأس وتوبة البأس

يتدارك ما فرط ويقضي ما فات وهذا التحرز ليس من لازمه عدم قبول التوبة
فان تارك الفرض منحط درجته وان غفر عن المطيع فالتحرز مجال
واسع بعد الغفران ايضا ولو سلم فالاتفاق بعد ما وجب ويتعلق به
حق الغير لا يتم عنه التوبة بمجرد الندم من غير ارضاء الخصوم ولا كذلك حقوق
الله وورد في بعض الكتب في منع دلالة الاية الاولى ان عدم القبول لتقييدهم
التوبة بحال العجز بقولهم اني تبت الآن على ان يكون الآن ظرفا وقيد الرجوعهم
حتى غير مطلق رجوعهم بل مقيدا بحال عجزهم ذاك لكن الظاهر ان حال
حضور الموت ومشاهدة الاحوال ومعاينة الاهوال يابى عن هذا
التقييد والرجوع في الحال مع العزم في المال فالآن ظرف لاحداثهم التوبة لا
قيد لرجوعهم فالمعتمد في الكلام ما تكلمنا وقبول التوبة واجب عقلا
عند المعتزلة لان غاية مقدور المذنب الرجوع والتوبة وقد اتى به التائب
وبذل الجهد بقدر الوسع فما بقي منه تقصير وتفريط والعقاب
انما يكون للتقصير لا غير وايضا التكليف ما ارتفع عن العاصي بعصيانه
بل هو باق في حقه وهو لا يتحقق الا بتعرض الثواب ولا طريق للثواب بعد المعصية
غير سقوط العقاب المستحق بالمعصية ولا طريق للسقوط غير التوبة فوجب قبول التوبة
ليصح تكليف العاصي ويمكن ان يجاب عن الاول بان العقاب يجوز ان يكون في
مقابلة التقصير السابق وان بذل الوسع في اللاحق وعن الثاني بان صحة التكليف
التكليف بالرجوع وترك المعاودة الى المعصية والاجتناب عن امثالها لا ينافي العقاب للذنب
السابق ومنهم من احتج على عدم الوجوب بتضرعات الانبياء في قبول
توبتهم فلو وجب لما احتيج الى التضرعات والجواب ان ذلك ليتحقق حقيقة التوبة بشرائطها
بشرطها وادابها او يتدارك ما فات من انحطاطهم عن درجة الرضا الى درجة المغفرة

والحق

والحق ان القبول واجب لكن لا عقلا بل فضلا من الله ووعدا لما ورد في هذا الباب
من النصوص الظاهرة الدلالة مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات وتوصيفه سبحانه نفسه بانه التواب الرحيم واعلامه لنا غاية لطفه
ونهاية كرمه فان قبول الاعتذار والصفح عن زلة الخاطئين من شيم المحسنين ومكارم الاكرمين
حتى يعد خلافه خلاف الكرم فكيف في اكرم الاكرمين ومولى جميع النعم ومن الدلائل قوله تعالى توبوا
الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم فان عسى كلمة اطماع وارجاء فالله اكرم
من ان يعد ويطمع عبده ثم يخيبه وكرمه والاحاديث كثيرة مثل قوله التائب من الذنب كمن لا
ذنب له وورد في الاحاديث القدسية من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الى
ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة وبالجملة ما علمنا الله باقواله وافعاله وسائر
معاملاته المعلومة مع عباده دليل قاطع عند اولي البصائر بقبول توبة عباده ومغفرة زلاته عند
اعتذارهم سيما بعد امرهم بها ووعدهم عليها واما وجوب التوبة على العاصي فمتفق عليه
لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون توبوا الى الله توبة نصوحا وعموم الامر يدل
على عموم الدلالة على كل زلة من كل مؤمن واعترضت المعتزلة على اهل السنة بان المؤمن المواظب
للطاعات المجتنب عن المعاصي والسيئات الزاهد في الدنيا الراغب في الاخرى العارف للحق وصفاته
المطلع على دقائق العلم وخفاياه والمصدق التارك لجميع الفرائض والواجبات المصر على ارتكاب
الكبائر وانتهاك الحرمات المنهمك في انواع الفسق والفساد المعرض عن الاقبال الى الله والاخرة
المشتغل بالملاهي والاوزار المتعطل عن الاعتبار والاستغفار حكمها واحد عندكم وهو ان يفوض
امرهما الى المشية ان شاء عذبه وان شاء عفى عنه وهذا خروج ظاهر عن قاعدة العدل
والانصاف وميل الى الجور والاعتساف والحكم بارد وجهل فاحش والجواب انه نعم لكن قضاء
هذا الحكم متسع بسبع مراتب شتى ودرجات كثيرة بعضها فوق بعض فالاول مع انه مشترك
مع الثاني في الحكم المذكور فمختص دونه بفضائل كثيرة وخصائل حميدة في الحال وفي المال

وجوب التوبة على العاصي متفق عليه

اما في الحال فانه مكرم بكرامات ظاهرة و باطنة ومهتدي لهدايات اخرى كما قال تعالى والذين اهتدوا
زادهم هدى منسلكون في سلك الانبياء والمرسلين ومعدودون من اعداد الصديقين
الصالحين سعادتهم ونجاتهم مظنونة وعقوبتهم وشقوتهم موهومة وبعكسه الثاني في الاحكام المذكورة
كلها واما في المآل فالاول فائز فوزا عظيما مرتق الى ارفع الدرجات واصل الى لقاء الابد
والثاني ينطفي نور ايمانهم غالبا بسبب ظلمات معاصيهم فتخلد في النار مع الكفار
كما قال تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وان سلم ايمان بعضهم نادرا بسبب سبق عناية من الله في حقهم بسبب استحقاق منه اما بسبب
الفطرة الصافية واما بسبب عمل صالح صدر عنه وفقا قال الى غير ذلك من اسباب السعادات
التي لا يحيط بها غير الله فهو معذب طول الدهور زمانا في جهنم وزمانا في القبور ثم
ماله ادنى درجة من النعيم وان اتفق كون احد ممن عصى ربه ثم تاب اسعد حالا
ممن لم يعص اصلا فذلك لقوة طاعاته في روحانيتها او قوتها فكم من عمل وقع في ساعة
بفضل على اعمال واقعة في سنة كما قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة سنة
او سبعين سنة وهذا هو احد الاسباب في احتياط اهل الحق عن القطع بحال احد
من المؤمنين وتفويضهم الامر الى الله فشعارهم انهم لا ييأسون من رحمة الله وان
كثرت الذنوب وعظمت الخطايا فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الخاسرون وان لا
يامنوا مكر الله وان تضاعفت الحسنات فانه لا يامن مكر الله الا القوم الكافرون واعتقادهم
ما عليه النبي واصحابه فمطاعن من طعن عليهم مطعونة وسهامهم عليهم مردودة فالعجب
منهم انهم يقرون باشتراك الفريقين في التصديق الذي هو معرفة الله وينكرون
الاشتراك في حكم تعلق امرهم بمشية الله مع ان الزامهم لازم عليهم ايضا من
حيث انهم لا يقطعون ببقاء الايمان حين الخروج من الدنيا مع ان السعادة منوط

منوط به وكذا حال الكفر والشقاوة فافهم ويجوز ان يتوب المذنب عن ذنب دون ذنب
ولم يجوزه ابو هاشم زعما منه ان الندم المعتبر هو ما يكون لقبحه والقبح مشترك بين الذنوب فيكون الندم
المسبب منه ايضا مشتركا والجواب ان الذنوب متفاوتة في مراتب القبح وان كانت مشتركة
في القبح المطلق وايضا تفاوت الداعي الى الذنوب يكفي مخصصا للندم بالبعض دون البعض
ثم التوبة ان كانت عن ترك الفرايض لا يكفي الندم في تحققها بل يلزم القضاء وفيما اوجب الله فيه
الكفارة يجب الكفارة وفي حقوق العباد يجب اداء الحقوق او الاستحلال لكن اختلف في ان هذه
الامور داخلة في حقيقة التوبة او هي واجبات اخرى غير التوبة وقال امام الحرمين بالثاني فيما امكن الندم
بدون ذلك الامر الزايد كالندم عن القتل فانه يجوز تحققه من غير تسليم النفس للقصاص لكن
امتناعه عن التسليم ترك واجب اخر فيلزم تداركه بتوبة اخرى ايضا بخلاف الغصب
فانه لا يتصور الندم فيه مع الامتناع عن تسليم المغصوب الى المالك حين ما امكن ثم وجوب
التوبة على الفور عند المعتزلة حتى يلزم اثم اخر بتأخيره ساعة ثم وثم فالتأخير في كل ساعة
اثم اخر والمعتزلة وان ضيقوا كل التضييق في امر الكبيرة حتى سلبوا بها الايمان لكن
وسعوا في امر التوبة وهونوه حتى قال عوامهم انه يكفي فيه التكلم بكلمة الاستغفار
وخواصهم ان اعتقاد المسيء انه اساء وقصد توبة وان لم يتأسف ولم يحزن واحتجوا عليه بان اهل الجنة
يندمون على التقصير مع ان الجنة ليست دار حزن واهلها ليست بمحزونين قال رضي الله عنه
والرياء اذا وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره وكذلك العجب الرياء اسم من الرؤية بمعنى
الاراءة وهو اراءة العمل الغير للخلق لينال من جهتهم نفعا ما من مدح او مال او غيرهما وله مراتب
متفاوتة في القباحة والشناعة اشنعها تمحيض القصد والنية لجهة الخلق من غير قصد
وجه الله وجهة العبادة اصلا وذا يبطل اصل العمل لا اجره فقط حتى انه يبطل الفرايض
ولا يتأدى به لان النية شرط في العمل كما قال عليه السلام انما الاعمال بالنيات والنية
هو قصد العبادة وهذا القسم ليس فيه من قصد العبادة شيء فقباحته اظهر من ان تحتاج

ثم التوبة ان كانت عن ترك الواجب لا يكفي الندم

ثم وجوب التوبة على الفور عند المعتزلة

ثم الرياء مراتب متفاوتة

الى بيان واغنى من ان يستدل عليه ببرهان وذوده خلط النية فى العمل ابتداء بان ينوى العامل
لعمله اداء فرض او اقامة نفل وتتميم الاركان والسنن الظاهرة والباطنة لكن يخالط
العمل براى الناس مضمنا فى عمله نيل نفع منهم بوجه من الوجوه بسبب ونيتهم المختصة
به سبحانه وهذا هو المراد من الرياء فى قولهم الرياء قنطرة الاخلاص والمشهور
فيما بين القوم والمعنى من قول الامام ان الرياء يبطل العمل فان الاول
تحقيق لطيف
يبطل اصله واعلم انه كما ان للانسان بدنا وروحا اى نفسا ناطقة مجردة هو بيده
من عالم الخلق وحضرة الشهادة وبروحه من عالم الامر وحضرة الجبروت فكذلك الاعمال التى
يتعبده الله بها وشرعها لها ظاهر وباطن وصورة ومعنى اما ظاهره فمعلوم واما باطنه
ومعناه فالنية والتوجه الى الحق اى توجيه وجه القلب الى وجه الله تعالى فكما ان النفس
الانسانى اشرف اجزاء الانسان وبه قوام البدن وبقاؤه اذ بانقطاع علاقة البدن عنه
تتعفن سريعا وتتفتت فكذلك صور الاعمال اعراض لا تقبل البقاء وتسرع
اليها الفناء الا ان تتجدد بقوة روحانيتها وتتمثل بخلوص نياتها فترفع على ايدى الحفظة
حتى تجوز حجب السموات الى سدرة المنتهى فتبقى محفوظا الى يوم القيمة حتى تتمتع
بها العامل ابدا والى هذا المعنى اشار قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه فكما ان باطن الانسان اشرف من ظاهره فكذلك باطن العمل اشرف من ظاهره
وبه بقاء العمل وقبوله وارتفاعه وادخاره وتمتع عامله به والى هذا المعنى اشار عليه السلام
بقوله ان فى جسد ابن ادم لمضغة اذا اصلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد
كله الا وهى القلب فان النفس الانسانى مجرد ليس بجسم ولا جسمانى الا انه
تتعلق اولا بالمضغة المذكورة لكونها الطف الاعضاء وبواسطتها تتعلق بساير الاعضاء
فلذلك عبر عنها النبى بالمضغة واذا ثبت ان النفس اشرف ما فى الانسان فعمله اشرف الاعمال

الاعمال وهو النية والتوجه المذكوران ولذلك لما اعتبر الشرع العمل بلا نية وقال ع م
الاعمال بالنيات وامر الله عباده بالاخلاص كما قال مخلصين له الدين وهذا الرياء لا يبطل
اصل العمل بالكلية بل يبطل ويضعف اجره فان العامل يثاب بقدر نيته وتوجهه الى
الله لكن لا ينال اجر الاخلاص بل ينقص من اجره مقدار ما اشرك فيه غير الله بذاته على
ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا فان التوجه الى الله فيه وان لم يكن خالصا لا يترك
اثره احسانا لكن لا يخلو عن ان يكون مظنة الغضب الالهى من حيث تضمنه سوء الادب
من جهة الاشتراك بالله غيره فى العبادة التى اختصها الله تعالى لنفسه وما ورد فى تقبيحه من
الايات والاحاديث فلهذه الجهة قال الله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون
ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا بل اكثرهم لا يعلمون وقال رسول الله قال الله تعالى انا
اغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه معى غيرى تركته وشركه وفى رواية فانا
منه برئ وهو للذى عمله عن ابى سعد بن ابى فضالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جمع الله
الناس يوم القيمة لا ريب فيه نادى مناد من كان اشرك فى عمل عمله لله احدا فليطلب ثوابه
من عند غير الله فان الله اغنى الشركاء عن الشرك فاذا هذا المرائى متردد بين ان يعامله الله
بلطفه ويعطى له اجرا ما بقدر نيته وتوجهه الى الله وبين ان يعامله بعزته فيرده
عن بابه جملة بشؤم شركه الخفى وسوء ادبه ودون هذه الرتبة من الرياء ان يدخل
قلب العامل شئ من جهة نظر الناس الى عمله والتفاتهم اليه بعد ما بدا العمل على وجه
الاخلاص والتوجه الخالص فهذا اضعف مراتب الرياء وهى وان كانت منحطة عن
درجة الاخلاص المحض بكثير لكن فى مظنة ان يعذر ويتخلص عن قريب الى الاخلاص وما ورد
عن النبى عليه السلام عن رواية ابى هريرة من انه قال قلت يا رسول الله بينا انا فى بيتى فى
مصلاى اذ دخل على رجل فاعجبنى الحال التى رأنى عليها فقال رسول الله رحمك الله يا ابا
هريرة لك اجران اجر السر واجر العلانية اشارة الى ما قلنا لكن يحتمل ان يكون ا

اجاب ابو هريرة من جهة رجائه اقتداء الرائي به في الدين ويؤيده قوله اجر العلانية
واما ما روي في سبب نزول قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك
بعبادة ربه احدا من ان جندب بن زهير قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني لاعمل العمل لله
فاذا اطلع عليه احد سرني فقال ان الله لا يقبل ما شورك فيه فنزلت هذه الآية تصديقا له
فلعل المراد بالقبول القبول التام الذي يختص بالاخلاص اللائق بالخواص من اصحاب
النبي المشهود دين لهم بالخلاص وللرياء مرتبة خفية دون هذه المراتب وهو ان لا يشرك
العامل في عمله غير الله ولا يقصد اطلاع احد على عمله بل يجد في اخفائه عنهم ويقصر طلبه على الله
لكن لا يكون طلبه منه وجه الله بل امرا من امور دنياه والى هذه المرتبة اشار النبي
عليه السلام بقوله فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته
الى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه فهذا الرياء بعيد جريانه في بعض الفرائض
والكثير جريانه في الفرائض يكون في النوافل وهذا الرياء يسمى الرياء في طلب الاجر كما ان الاول
يسمى الرياء في العمل وهذا بعيد من المعنى اللغوي للرياء اذ لا يقصد فيه رؤية الغير الا
انه شارك المعنى الاصطلاحي له في اشتراك طلب امر الدنيا لطلب وجه الله في العبادة
التي شرعت لطلب وجه الله تعالى فعلى هذا طلب امر الآخرة ايضا رياء بالنسبة الى طلب
وجه الباقي ولقائه فكل يعمل على شاكلته وفي باب الاحتراز عن الرياء والتحقق
بحقيقة الاخلاص اسرار خفية ورتب دقيقة قد فصلها الامام حجة الاسلام في كتبه خصوصا
في احيائه احسن الله مجازاته واتم مكافاته واما العجب فهو استحسان العمل واعتقاد خلوه
عن النقص والزلل فيكون تزكية للنفس الخسيس وتهمة على الله القوي العزيز بادعاء
ادائه حقه مع عظمته وعلو شانه لحقارة النفس وخساسته ومع سماعه قول النبي
ما عبدناك حق عبادتك مع جلالة قدره في منصب رسالته فيكون مبطلا للاجر بل موجبا
للطرد والزجر قال رضي الله عنه والآيات للانبياء والكرامات للاولياء حق قالت

قالت الفلاسفة ان الفياض تام قدرته ازلا وابدا لا نقصان فيه من جهة المؤثرية ولا او
متوقع حصوله بعد ما لم يكن فالآثار الحادثة من الصور والاعراض ليس حدوثها وتاخرها
عن الازل الا لقصور استعداد الهبوط والمحل عن قبولها فاذا اكمل استعداد المحل لشيء من
الصور النوعية والاعراض يمتنع تخلف ذلك الشيء عن حصول كمال الاستعداد له البتة لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة ثم انهم جعلوا للصور النوعية اقتضاءات وتاثيرات في موادها
ومواد غيرها يمتنع تخلف تلك التاثيرات عن تلك الصور النوعية وسموها بالطبايع وتاثيراتها
الافعال الطبيعية وجعلوا هذه التاثيرات اعدادات للمواد لقبول صور واعراض
مثلا ان طبيعة النار تقتضي كيفية الحرارة في نفس مادته والاحراق في مادة المجاور
المستعد له والاستعداد لقبول صورة الهواء في الماء المجاور له مثلا وصورة النار في مادة
الدهن والحطب بحيث يمتنع تخلف هذه المقتضيات عن طبيعة النار بعضها بمحض تاثيرها
وبعضها بتاثير الفياض بعد اعدادها فلما اسندوا للطبايع الآثار والافعال على ان
يكون هي عللا لها انكروا الآيات الخارقة للعادات المخالفة لاقتضاء الطبايع فاولوا
ما نطق به القرآن من معجزات الانبياء تاويلات باردة حتى قالوا ان المراد باحيائه
الموتى افادة العلم وازالة الجهل عن القلوب وتلقف عصا موسى ما صنع السحرة
ابطال الحجة الالهية الظاهرة على يده شبهات الجاحدين وبكون النار بردا وسلاما
على ابراهيم كون اذيات الكفرة سببا في حق ابراهيم عليه السلام لبرد اليقين ومقامات
التمكين وسلامه له عن آفات الدنيا والدين وهذه التاويلات الباردة خارجة
عن جميع القوانين العربية والشرعية اما العربية فلان امثال هذه القصص المطولة لو
احتملت التاويل لانسد باب دلالة الكلام على المعاني وارتفع فهم المعاني عن الالفاظ
بالكلية واما الشرعية فلان الاجماع من علماء الامة منعقد على ان المراد من تلك الآيات
ظواهر معانيها بل امثال القصص المذكورة ثابتة صدقها بالتواتر ثم ان دعوى الفلاسفة

من كون الطبايع عللاً مؤثرة للآثار المذكورة وترتب تلك الآثار عليها ترتباً عقلياً
تحكم محض لا دليل يعتد به لهم عليه وانما تعويلهم في ذلك على الدوران وهو لا يستلزم
العلية الحقيقية مع ان ما ذكروه مبني على اصل الايجاب وقد تبين فساده وتحقق الارادة
والاختيار فالاقرب على هذا الاصل والاوفق للعقل والنقل ان يكون الفاعل في الارض
والسماء هو الله وحده وما ترتبت عليه الآثار العلوية والسفلية في الظاهر اسباباً عادية
اجرى الله عادته على ارادة تلك الآثار على تلك الاسباب لحكم لا يطلع على دقايقها الا الله
ولا يحيط باسرارها الا علمه ولو سلمنا ان تلك الترتبات عقلية فلا يلزم حينئذ ايضاً نفي الاعجاز
لان الاسباب منها ظاهرة شايعة ومنها نادرة خفية كحدوث الضفادع بطريق التولد
في الجو احياناً وحيوة الشعر اذا احكث في الماء زماناً طويلاً والعجب والنادر منها يروى ولا يتبين
كثير من الحوادث فلم لا يجوز ان يكون قوة نفس النبي وقربه المعنوي الى الفياض بحسب استعداداته
الفطرية وعلومه اليقينية واعماله الزكية من جملة تلك الاسباب الموجبة لما صدر عنه من الامور
العجيبة والحوادث الغريبة من تصرفاته في المواد الارضية بل السماوية ايضاً مثل شق القمر
وحبس الشمس على ما روي عن نبينا عليه السلام واما اطلاع النبي على المغيبات وشهود
الملك وتلقيه منه الوحي فلا وجه لاعتقاد امتناعها بل لاستبعادها فان النفوس الانسانية
اكثرها له اتصال عند المنام بالمبادي العلية المنتقشة فيها صور المعاني الكلية والعوالم
العلوية فينتقش فيها ايضاً بطريق الانعكاس من تلك المبادي كانعكاسات
الصور المحسة من بعض المرايا المتحاذية الى بعضها فيحتاج بعض تلك المعاني الى التعبير
لتصرف القوة المتخيلة في تلك المعاني بحكايتها في صور اشباه مناسبة لها لكن لا مناسبة
قريبة جداً فينطبع تلك الصور في الحس المشترك فيبصر كانها مشاهدة جزئية وبعضها
لا يحتاج الى التعبير لشدة مناسبة بين الصور المحاكية وبين المعاني المحاكات بل لعدم المغايرة
غير الكلية والجزئية فاذا اتفق هذا الاتصال لاكثر النفوس في المنام فلا يبعد ان

ان يتفق للانبياء مثله واشد واعلى منه انكشافاً في اليقظة لصفاء باطنه وكمال استعداده
وانجذابه الى الحضرة الاحدية واعراضه عن المشاغل الحسية والرذايل البهيمية فيتصل بالمبادي
العقلية ويشاهدها بالبصيرة العقلية ويحاكيها القوة المتخيلة بالصور المحسة
ويحاكي ايضاً ما يتلقى منها من المعاني اللطيفة الكلية بصور الالفاظ والكلمات
البليغة الفصيحة كل ذلك بالهام الهي ووحي سماوي والقاء سبحاني وترتيب رحماني فالجاحد
لاجد والمكابر معاند واعلم ان ما قررناه ههنا ليس هو بعينه قاعدة الاسلام وقانون
الشرع في الوحي والارسال والاعجاز والانزال لكن ذلك كلام على طريقتهم الزاماً لهم على
تعريف الكرامة — قواعدهم حسماً لشبهتهم وتنبيهاً لهم على عنادهم واما الكرامة فهو امر خارق للعادة يظهر على يد محق
في العلوم والاعمال غير مدعي النبوة وبالقيد الاخير يمتاز عن المعجزة الظاهرة على يد مدعي النبوة
تعريف الارهاص — وبظهوره على يد المحق يمتاز عن السحر فان الساحر باطل ومبطل وكذلك المكر والاستدراج
واما الارهاص الذي هو امر خارق للعادة الذي ظهر على يد النبي قبل نبوته فهو من قبيل الكرامة
وبالجملة الكرامة ما ظهر على يد الولي من الخوارق والولي فعيل من ولي يلي اذا قرب فيكون
بمعنى القريب اذ هو عبد قربه الله تعالى الى ساحة قدسه وحضرة انسه بتهذيب اخلاقه وتزكية
اعماله وتخصيصه بالعلوم اللدنية والمعارف الذوقية والولي يستعمل بمعنى الصديق ويستقيم
ايضاً ههنا هذا المعنى وكذا الولي من الولاية بمعنى التصرف فانهم يتصرفون في العالم باذن
الله وبهم قيام العالم في الحقيقة فان البدن الانساني كما انه لا قيام له الا بالروح فكذلك
بدن العالم الكلي لا قيام له الا بنفوس الكمل من العارفين بالله المشاهدين لتجلياته والى هذا
المعنى يشير قول النبي عليه السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله فان المراد ليس
المعونة — القول المجرد وقيل يصدر من عوام المسلمين امر خارق للعادة تخليصاً لهم من المحن ويسمى معونة ولذا
قالوا الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة اقول ما سموه معونة هو من قسم الكرامة فان
من ضيقة المحن يتوجه الى الله توجهاً خالصاً عن قلب قد يفرغ بسبب المحنة عن المشاغل البدنية

والعلايق الدنيوية فيحصل له في ذلك الوقت لسبب ذلك التوجه قرب روحاني الى الحضرة السبحانية وبسبب ذلك القرب يظهر منه ما يظهر فيكون متصفا بالولاية والقرب لكن لعدم تمكنه في ذلك المقام يسقط بعد زوال السبب عن ذلك المقام فيلتحق بالعوام لكن ساعتئذ فهو من اهل الولاية

السبب ٧

جمهور المسلمين على جواز الكرامة ووقوعها

وجمهور المسلمين على جواز الكرامة ووقوعها اما الجواز فيكفي في ثبوته عدم الدليل على الامتناع ثم دليل الوقوع تحققه وتقرره واما الوقوع فيدل عليه ما دل النقل من القرآن عليه من قصة مريم وولادتها مع عيسى عليهما السلام على خلاف ما هو المتعارف ومنها انها كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا ومن قصة اصحاب الكهف ولبثهم فيه مددا متطاولة بلا طعام ولا شراب وقصة آصف واتيانه عرش بلقيس قبل ان يرتد الطرف وحمل المعتزلة المنكرون للكرامات بعض هذه القصص الى الارهاصات وبعضها الى المعجزات مثلا قالوا قصة مريم ارهاص لعيسى او معجزة لزكريا وقصة آصف لسليمان وقصة اصحاب الكهف لنبي زمانهم والجواب ان المعجزة ما ظهر على يد النبي او بامره واقل الامر ان يكون بقصده وعلمه وسياق الآيات وجوابا بان الاخبار يدل على ان شيئا من المذكورات ليس كذلك والارهاص من قبيل الكرامات ووقوعه يدل على وقوع الخوارق على يد من لا يدعي النبوة من المؤمنين سوا بعث ذلك المظهر بعد ذلك الاظهار اولا فانه لا دخل للنبوة اللاحقة في الارهاص وايضا لا يدعى الاظهور امر خارق على يد من لا يدعي النبوة واما اسناد ما ظهر منه في الظاهر لواحد من الانبياء حقيقة وحقيقته فلا يدعى نفيه ولا نقطع بثبوته وهذا الاحتمال موجود في كل كرامة فانه يجوز ان يكون كرامة كل ولي مستندا في الحقيقة الى نبيه التابع هو له ويؤيده ما اشتهر من ان كرامة كل ولي معجزة لنبيه وما نقل من احاد امة محمد عليه السلام من انواع الكرامات خصوصا من افراد الاصحاب والتابعين بحيث يبلغ حد الشهرة خصوصيات الكثرة وحد التواتر القدر المشترك منها لا يبقى شبهة ولا ندر ترددا في ثبوت الكرامة كقلع علي رضي الله عنه باب خيبر وندائه عمر رضي الله عنه على منبر المدينة حال سريته في نهاوند والسماعه امير سريته سارية قوله

ياسارية الجبل الجبل وكشرب خالد بن الوليد للسم وعدم تضرره منه بلا نزاع وبالادلة الظاهرة وامثالها كثيرة في التواريخ والاخبار والمعتزلة لما لم يقع بينهم من احد ولاية وكرامة مع مبالغاتهم في المجاهدات ومواظباتهم على انواع الطاعات واعراضهم عن التنعم واللذات وتزهدهم عن الدنيا والشهوات لكون اعمالهم مبنية على الاعتقادات الزائغة والبدع الاهواء الفاسدة وسوء الظن بجملة الاولياء والتهمة على خلص الاصفياء انكروا الكرامات وكابروا في الاخبار المشهورة والمتواترات وتمسكوا فيه باضعف تمسكات منها ان الفارق بين النبي وغيره ظهور الخوارق على يده دونهم فعلى تقدير تحقق الكرامة يلزم الالتباس والجواب منع اللزوم بناء على ان دعوى النبوة يكفي فارقا ومنها ان ايجاب المعجزة العلم بصدق النبي لاختصاصها بالنبي وعجز غيره عنه فجواز الكرامة ينفي الاختصاص والعجز فينتفي دلالة المعجزة على الصدق والجواب ان المعجزة هي الخارق المقارن بالدعوى والمختص بالنبي ليس الا هي لا ظهور الخارق على يده مطلقا فوجود المعجزة المختصة يدل قطعا ومنعه على النبي ذي الخاصة ولا يقدح في هذه الدلالة جواز الكرامة وظهور الخوارق الغير المقارنة بالدعوى على ايدي الاولياء ومنها انه لو جازت الكرامة لبلغت الخوارق حد الكثرة وخرجت عن حد الخرق الى العادة ومنعه ظاهر فانا نشاهد رسوخ كون امثالها خارقا في قلوب العقلاء مع اعتقادهم صدور الخوارق عن الاولياء ونعلم يقينا ان صدور الكرامات عن اكابر الاولياء في عصر من الاعصار في قطر من الاقطار لا تخرجها عن الندرة الى الكثرة ويورث العلم بخفية فيما بينها ومنها ان مشاركة الاولياء للانبياء في اظهار الخوارق مخل بتعظيم قدر الانبياء ومزيل وقعهم عن النفوس قلنا بل يتم عظم قدرهم ومزيد وقعهم من حيث ان كرامتهم بسبب اتباعهم الانبياء لهم اذ كمالات الاتباع ادل على فضل المتبوع ومنها الآيات الدالة على اختصاص علم الغيب بالله تعالى وبمن ارتضاه من الرسل مثل قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والجواب ان الغيب المنفي علمه ليس هو الغيب المطلق بل هو الغيب

ادون ح

المضاف الى ذاته فيجوز ان يكون غيبا مخصوصا من غيوب مراتب تجليات ذاته وشهوده كما لا يستاثر
لنفسه ولمن ارتضيته من رسله فلا يلزم من اختصاص الغيب المخصوص اختصاص ساير الغيوب
وايضا يجوز ان يكون المنع اظهار الله واعلامه بالذات فيكون المراد ممن ارتضيته الملك
واطلاع من اطلعه الله على بعض المغيبات من البشر بوساطة الملك كاطلاع الكهنة بوساطة
الجن وايضا يجوز ان يكون لام الغيب للاستغراق والغيب المضاف الى الاله عبارة عنه فيكون
منطوق الكلام الاية سلب العموم لا عموم السلب وايضا الاظهار المتعدي بعلى يدل على الاعلام بطريق
الاشراف من العليا الى السفلى والعلم بهذا الطريق لا يكون الا على وجه الاحاطة بجميع جوانب المعلوم
وجهاته فيكون المنفي من غير الرسل العلم التام على وجه الاحاطة ولا يلزم منه انتفاء العلم المطلق
للغيب المطلق والعجب ان اولياء الله الذين اصطفيهم لنفسه وسترهم في قباب انسه عن اعين
جنه وانسه يانفون عن الكرامات الظاهرة الحسية التي منعت المعتزلة حصولها لهم استصغارا
لشانهم ويفزعون من وقوعها لهم خوفا من ان يكون ذلك جزاء اعمالهم وحجابا لمنتهى امالهم
وانما الكرامات المقصودة عندهم العلوم اللدنية والمعارف الذوقية والمشاهدات العلية والمكاشفات
المعنوية والتجليات النورية الظلية الاسمائية والصفاتية والذاتية والتحقق بحقايق التوحيد و
التمكن في مقام التجريد والتفريد فانهم خاضوا في لجج الوصال وسابحوا في بحار الاتصال
مبارزوا في ميادين المحو والفناء وفائزوا بالبقاء واللقاء مغمضون اعينهم عن النظر
الى الدنيا والشهوات معرضون بقلوبهم عن الالتفات الى الارض والسموات فما لهم حاجة
في الكرامات الحسية ولا لهم التفات الى ما دون المقامات المعنوية كما قال سلطان العارفين
ابو يزيد البسطامي حين سئل ما اعظم ايات العارفين ان تراه يواكلك ويجالسك ويمازحك
وقلبه في ملكوت القدس فان ما اشار اليه هو مقام جمع الجمع بالفرق واتساع القلب بالصحو
والمحو فان مقام العوام الفرق والصحو ومقام الخواص المحو والجمع ومقام اخص الخواص جمع الجمع
مع الفرق والمحو مع الصحو وهو ذو بصر وبصيرة ينظر ببصره الى الخلق ويلحظ ببصيرته الى الحق

الى الحق فلا الخلق يحجبه عن الحق ولا الحق يغيبه عن الخلق فهذا هو غاية الغايات ونهاية النهايات
في السفر الاول من الاسفار الاربعة واعلم ان المعتزلة كما فرطوا في حق اولياء الله الذين
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون افرط الكرامية من حيث انهم جوزوا بلوغ الولي الى درجة النبي وجوازها
الى ما هو ارفع منها وكذا قال بعض اهل الاباحة ان الولي اذا استكمل نفسه وصفا سره ونور قلبه
وتخلص روحه استغنى عن العبادات وسقط عنه التكليفات فلا يضره الذنوب ولا يرهقه
عيوب وكل ذلك بين البطلان وعليه انعقد الاجماع من علماء الامة ويشهد العقل بان المتبوع
الذي فرض الله طاعته وجعله في خفيه واسطة واعلى بشاهدة الملك وتبليغ الاحكام رتبة افضل
شانا واوضح برهانا ممن كان في رتبة التبعية ودرجة الاطاعة والولاية اعلى مراتبها وارفع
درجاتها ما ترتقي الى مرتبة النبوة وقارنها وما ورد عن بعض الصوفية من ان الولاية لكونها
عبارة عن القرب الى الله والاخذ منه بلا واسطة افضل من النبوة التي هي المكاتبة مع الخلق وتبليغ
الاحكام اليهم فانما ارادوا بهم ترجيح وصف الولاية للنبي على وصف نبوته لا ترجيح مطلق الولاية على مطلق
النبوة ولو سلم فالولاية التي في النبي اتم واقوى من التي في الولي لان الولاية سير من الخلق الى
الحق والنبوة سير من الحق الى الخلق فهي رجوع بعد الوصول فالولي في صدد الوصول والنبي
راجع بعد تمام الوصول فولاية النبي كمال الوصول وولاية الولي هي القرب من الوصول
فافهم واما بطلان سقوط التكليف عنهم فيدل عليه عمومات التكليف ومجاهدات
الانبياء اكثر واشد من مجاهدات ساير الناس وايضا حكم التكليف كمال النظام وصلاح
احوال جملة الانام بعد صلاح كل واحد واحد من اهل الاسلام فعلى تقدير السقوط يختل
الصلاح الاول وان لم يختل الثاني اذ خروج البعض عن دايرة التكليف فتنة في حق الباقين
ووهن لعقايدهم في الانقياد الى الدين فلا يجوز في الشرع ما يكون ضرره تاما وبليته عاما
نعم يمكن ان يتمكن العارف في المعرفة ويثبت قدمه في المحبة بحيث لا يحتمل ان صدر عنه ذنب
عن حاله ومقامه وان سقط عن ذروة العصمة ونهاية الكمال فان الولاية ليس من شرطها

العصمة ويجوز ان يكون ضرر الذنب اخف واضعف في حق الكامل منه في حق الناقص لان الملكي
لا ينزعج عن مقامه ما يسقط المتلون ويزيله عن حاله وهذا كما ان القوي المزاج لا يتضرر بتناول
كثير من الادوية المضرة التي تتضرر بل يهلك بتناول ادنى شيء منه الضعيف المريض وايضا
للكامل توبة خالصة وعبادات تامة تكفر كثيرا من الذنوب والخطايا فان الحسنات يذهبن السيئات
بخلاف الناقص فانه لا يستطيع من العبادات الا صورها وظواهرها فلا صحتها في انفسها فكيف
فضلا عن ان يكفر الذنوب ومن ههنا نعلم ان الانكار على اهل الله فيما ينسب له صدرت
عنهم او تهمة زعمت في حقهم حبط وخطاء وجهل وعمى فانه وان صدق الزعم فله الكبير
حضور مع ربه وكيميا السعادة في توجهه يجعل نحوسات النقص كبريتا احمر وابريزا
اصفر فقول الله تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات اذا لم يصدق في حقهم
ولم يقع في شانهم فاين يصدق ومتى يقع قال رضي الله عنه واما الذي يكون من اعدائه من ابليس
وفرعون والدجال لعنهم الله مما روي في الاخبار انه كان ويكون لهم فلا نسميها ايات
ولا كرامات لكن نسميها قضاء حاجاتهم وذلك ان الله تعالى يقضي حاجات اعدائه استدراجا لهم و
عقوبة لهم فيغترون به فيزدادون طغيانا وكفرا وذلك كله جائز ممكن اعلم ان المكر انعام من الله
على بعض عباده واهمال منه له على مخالفته واظهار بعض الخوارق على يديه ليغتر ويطغى ويستكبر فياخذه
اخذ عزيز مقتدر كما قال تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
القول فدمرناها تدميرا ولذلك قيل المكر ترادف النعم مع دوام المخالفة والمكر والكرامة
على الاشتباه والالتباس في الظاهر لاشتراكهما في كونهما صورتي نعمة من خرق عادة او غيره لكنهما
تفترقان من حيث ان الكرامة تكريم من الله من احبه من عباده وتقريبه الى حضرته والقاء
محبته وقبوله في قلوب ساير عباده ليزداد هدى الى هدايته وشكرا على نعمته ويسترشد
الخلق برشاده وينتفعوا باقتدائه وانقياده فيزداد الى زهدا وعبادة كلما زادهم الله
نعمة وكرامة ويحذرون الله كما قال ويحذركم الله نفسه اشد الحذر من سوء القضاء وسابقة القدر وان اظهرهم

وان اظهرهم الله من مراتب قربه غاية الظهور بخلاف المكر فانه اهانة من الله من ابغضه من عباده
وتبعيده وطرده عن بابه واضلاله وخذلانه لتعرضه لسخطه وعقابه والحرمان عن ثوابه من حيث
لا يدري ولا يحتسب الى ان غلبت عليه شقوته ما يكتسب فيزداد عتوا واستكبارا ويستمر على ما عليه
من المخالفة اصرارا ويحسب انه يحسن صنعا وهو في الاخرة من الاخسرين اعمالا الذين ضل
سعيهم في الحيوة الدنيا وهو كما مكن الله تعالى ابليس من الامور الخارقة للعادات من طواف
مشارق الارض ومغاربها في لمحة وجريانه من ابن ادم مجرى الدم وتمثله باي صورة شاء و
كما انظره الله الى يوم الوقت المعلوم وكما مكنه على صعود السموات والاقامة فيها مع الملائكة والعبادة
معهم ازمنة متطاولة الى ان ابى واستكبر وكان من الكافرين ولعن رجيما ولعن الى يوم الدين
وكما تعلل من اعداء الله فرعون بالملك والجنود وطول العمر حتى كانه توهم الخلود وحشر فنادى
فقال انا ربكم الاعلى ومع ذلك امهله زمانا طويلا واستعبد الخلق من دون الله واتخذهم
مطلب لنفسه وروي ان الله قطع عنهم النيل بدعوة موسى عليه السلام عليهم بطغيانهم فشكوا الى فرعون
من العطش واعدام الماء فركب وركبوا حتى اذا قرب الى النيل تركهم وانفرد عنهم ونزل حاسرا
راسه وسجد وتضرع الى الله في ان لا يفضحه عندهم ويقضي حاجته ويجري النيل ويجيب دعوته
فقضى الله حاجته واجاب دعوته فجرى النيل واستبشر فرعون وركب واقبل على الناس
وهو يسير على فرسه والنيل يجري خلفه حتى انه اذا ادار وراه اذا وقف وقف النيل واذا سار
جرى النيل خلفه وكما اخبر النبي عم من خروج الدجال قرب الساعة ممكنا من عند الله على
امور خارقة للعادات مثل طوافه مشارق الارض ومغاربها ومعه ماء ونار يدخل
من اطاعه ماء ومن عصاه نارا ومثل انه ياتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيامر السماء
فتمطر والارض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرا واسبغه ضروعا وامده
خواصر ثم ياتي القوم فيدعوهم فيردون عليه قوله فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين ليس بايديهم
شيء من اموالهم ويمر بالخربة فيقول لها اخرجي كنوزك فيتبعه كنوزها كيعاسيب

النحل ثم يدعو رجلا ممتلئ شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه
فيقبل ويتهلل وجهه يضحك كل ذلك ابتلاء من الله لعباده واختبار للمخلص الراسخ في الاسلام
ممن هو على طرف من الدين غير ثابت في التحقيق غير راسخ في التمكين بل هو كما اخبر الله عن
امثاله بقوله ومنهم من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه
خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين فلا يكون امثال هذه آيات ولا كرامات
بل استدراجا يطردهم الله بها درجا بعد درج الى ان تبعدهم في اودية الضلال وتضلهم ضلالا
بعيدا وقضا الحاجاتهم لتنبسط نياتهم في حيوتهم الدنيا ولا يبقى لهم في الآخرة الا الخزي والشقاء والعذاب
والعناء واجابة دعوة الكافر جايزة وواقع لهذه الحكم والمصالح من استدراجه ومكره لاستحقاقه
والسعادة لهذا وابتلاء الناس ليمحص الله الذين امنوا ويمحق الكافرين واما قوله تعالى وما دعاء
الكافرين الا في ضلال فبالنظر الى كون الضلال نتيجة في المآل قال رضي الله عنه وكان تعالى
خالقا قبل ان يخلق الخلق ورازقا قبل ان يرزق قد عرفت ان هذه المسئلة قد حررناها
تصريحا فكررناه مرة اخرى توكيدا اعتناء بشان هذه المسئلة وازاحة لشبهة المستبعدين تحقق
الخالقية بدون الخلق والرازقية بدون الرزق زعما منهم ان لا معنى للخالقية الا الاتصاف
بالخلق بالمعنى النسبي ونفيا للمعنى الحقيقي القديم للخلق الذي هو مبدأ النسبة والاضافة الحادثتان
وقد اشبعنا القول فيه على التفصيل فلا حاجة ههنا الى التطويل فاتبع النص الصريح ولا تلتفت من
غير ضرورة الى التاويل قال رضي الله عنه والله تعالى يرى في الاخرة يراه المؤمنون باعين
رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة اعلم ان للانسان في ادراكات
شتى ادراكه للكليات الصرفة وادراكه للجزئيات العينية وادراكه للمعاني الجزئية وفي ادراكه للجزئيات
مرتبتان ادراكها على الوجه الكلي بان يكون المفهوم الكلي آلة ملاحظة للجزئي ومرآة لرؤيته ويكون
الملحوظ المقصود من مشكوة الكلي هو الجزئي لا المفهوم الكلي من حيث نفس مفهومه الكلي وان كان هو ايضا
ملحوظا في البين لكن لا ملاحظة قصد حتى لا يمكن الحكم على المفهوم الكلي بهذه الملاحظة قبل

واجابة دعوة الكافر جايزة وواقع لهذه الحكم

للانسان في ادراكات الجزئيات مرتبتان

قبل ان يلتفت اليه ثانيا التفاتا قصديا والملاحظة الاولى هو الذي يعبرون عنه بالعلم بالشيء من وجه و
الالتفات الثاني هو العلم بالوجه بنفسه وادراكها على الوجه الجزئي وتتنوع هذا الادراك على انواع
الاحساسات وفي هذا الادراك ايضا مرتبتان احساس بالحس الظاهر كالابصار مثلا واحساس
بالحس الباطن بعد غيبة المحسوس عن الحس الظاهر وارتسامه في الحس الباطن كالحس
المشترك او الخيال وان شئت مثالا تتضح به هذه المراتب عندك فاعتبر من نفسك انك حين
ما سمعت صفة البحر قبل ان تراه من انه ماء كثير واسع في الاقطار لا يحيط الابصار بحدوده
ونهاياته كنت مدركا له على الوجه الكلي ثم اذا ذهبت اليه ونظرت اليه بعينك كنت له
مدركا على وجه جزئي ومن مرتبته بمرتبة احساس بالحس الظاهر وهو ههنا الابصار والمسمى بالرؤية
لان المحسوس مبصر وان تحققت المراتب في ساير الاحساسات والمحسوسات ايضا ثم اذا غابت
الصورة الشخصية الخارجية للبحر عن بصرك بتغميضك العين او توجهك بانا منه الى الغير
بقي فيك ادراك جزئي للبحر ادني انكشافا من المرتبة الثانية واعلى من المرتبة الاولى وهو احساسك
للبحر بالحس الباطن بارتسام صورته الجزئية في حسك المشترك او خيالك وبهذا الاعتبار
يتضح عندك ان اعلى المراتب انكشافا واجليها ادراكا هو الاحساس بالحس الظاهر
سيما الابصار من ساير الاحساسات فان كونه اظهر الاحساسات اظهر والعقلاء
بعدما اتفقوا على وقوع المرتبة الاولى في حق الواجب تعالى وانتفاء المرتبة الثالثة
بطريق الارتسام في الباصرة واتصال الشعاع البصري اليه تعالى لكونه في جهة و
مقابلة من الرائي اختلفوا في انه هل لتلك المرتبة من الادراك والانكشاف نوع آخر غير ما يكون
بالطريق المذكور يتحقق في حقه تعالى من عباده المؤمنين ام لا فقال اهل السنة بهذا النوع من الرؤية
واثبته للمؤمنين في حقه تعالى والمعتزلة نفاه وحصروه فيما يكون بطريق الارتسام واتصال
الشعاع قياسا منهم للغايب على الشاهد واقول ان ما رآه النايم من الرؤيا الصادقة التي صدقها
الوقوع في المرتبة الثانية من الانكشاف فهي الرؤية وان طرء عليها الذهول والاشتباه لا

حين الانتباه لما روى في الحديث الصحيح ان اول ما بدئ رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في
النوم فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ومعلوم ان ذلك ليس من اختراعات
القوى الباطنة لشهادة صدقها وظهورها مثل فلق الصبح ولا من الصور الواصلة الى النفس من
طرف الحواس الظاهرة فان النايم يرى في النوم كثيرا ما لم يره في الظاهر فذاك ليس الا بارتسام
المعاني المجردة في النفس المجردة وتصرف المتصرفة فيها بنوع من التصرف وحكايتها لها بشيء من الصور
المالوفة لنوع حالها فهذا النوع من الادراك لا شك انه ليس بالطريق المعلوم امتناعه في حقه تعالى
من الارتسام في الباصرة واتصال الشعاع منها الى المرئي المتحيز وان ادركه النايم حين الادراك
انه مصون وفي جهة ومقابلة منه فان كل ذلك من تصرفات المتصرفة في المعاني المجردة لكن تصرف
المتصرفة فيه بالتصوير يزيد ادراك النفس لتلك المعاني المجردة انكشافا ووضوحا لتشكلها بالصور
ورتبة المحسوسات ثم تمثل المصورة للمعاني المجردة قد يكون بالمثل الصورية وقد يكون بالمثل
النورية المتشكلة الملونة المحدودة وقد يكون بالمثل النورية اللطيفة الغير الملونة وغير المتشكلة
وغير المحدودة كل ذلك بحسب السالكين اذا طهرت ابدانهم واعضاؤهم عن الاعمال السيئة وطباعهم
عن الاعتياد بالعادات العامية وخلت نفوسهم عن التخلق بالاخلاق الخبيثة وتصفت مرايا
قلوبهم عن صداء الاعتقادات الزايغة وانجلت سماوات ارواحهم عن غيوم كدورات التعلقات
الامكانية وصفت سراير ضمايرهم عن اثار الحجب الكونية والتعينات العينية في مشاهداتهم
القدسية ومكاشفاتهم الغيبية باقتداء سير الانبياء واقتفاء اثار الاصفياء فلم لا يجوز
ان يكون مثل هذه الرؤية والمشاهدة في حقه تعالى ولقد ورد في الاخبار الصحيحة ما يلوح
الى مثل ما قلنا مثل ما روى ان رجلا سئل ابن عباس ان رسول الله هل راى ربه ليلة المعراج فقال
نعم فلما ذهب الرجل وسمع ان عايشة رضي الله عنها تحدث انها سالت رسول الله انه هل رايت ربه
في المعراج قال نور اني اراه رجع الى ابن عباس رضي الله عنه فقال انت اخبرتني ان النبي عم راى ربه في
المعراج وهذه عايشة تحدث الناس هكذا فقال ابن عباس ويحك ما روت عايشة من نفي الرؤية

الانس ليه ح

الرؤية وصرافة الاطلاق وكمال التجرد واما اذا احتجب ببعض حجب الكبرياء وتلبس بلباس
الاسماء فهو يشاهد ويرى كالشمس ينعكس اجلالوك وجهها واذا اكتسبت برقيق
غيم امكننا فان هذه الرؤية تشير الى ما قلنا فيما حققنا اندفع ما عولت المعتزلة عليه
في نفي امكان رؤيته تعالى من ان الحق تعالى لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز ومقابلة من الرائي
ولكان جوهرا ان كان تحيزه بالاستقلال وعرضا ان كان تحيزه بالتبعية ولكان محدودا
متناهيا ان كان كله مرئيا ومتبعضا ومتجزيا ان كان بعضه مرئيا ولكان اما شبحه
منطبعا في حدقة الرائي واما شعاع الباصرة متصلا اليه على اختلاف المذهبين
في طريق الرؤية ومن ان امكان رؤيته يستلزم دوامه لكل احد سليم حاسته لان الشرايط
المعتبرة في تحقق الرؤية من المقابلة وعدم توسط الحايل واعتدال القرب والبعد كل ذلك
من خصايص التحيز فالله تعالى متعال عن التحيز فلا يشترط الشرايط المذكورة في رؤيته بل
يمكن رؤيته بدونها فلا يتوقف على شيء اخر غير سلامة الحواس فيراه كل سليم الحواس لعدم
لدوام العلة ووجه اندفاع هذه المحذورات بما قلنا ظاهر لان نوع الرؤية الذي اشرنا
اليه لا يستلزم المقابلة والتحيز ولا اتصال الشعاع ولا ارتسام الشبح ولا شيئا من الاشياء
المذكورة في حقيقة المرئي لما حققنا ويتوقف على تفرغ نفس الرائي عن الشواغل الحسية
وصفائها عن الكدورات الطبيعية وتوجهها الى المطلوب بالكلية فلعدم دوام هذه الامور
لا يدوم الرؤية والجمهور مصنفوا الكتب اكتفوا في دفع هذه المحذورات بالمنع المجرد ولا اشتراط
الشرايط الممتنعة في حقه تعالى في الغايب واضمار اشتراط شرايط اخر بعد سلامة الحس فيه
حتى يتحقق الرؤية عند تحققها وينتفي عند انتفائها لئلا يلزم دوام الرؤية على تقدير الصحة
ومنع اطراد قياس الغايب على الشاهد واما السند الذي حققناه والتفصيل الذي فصلناه
لا يكون محتملا في طريق رؤيته تعالى فمما تفردنا به في هذا المقام بالقاء رحماني والهام رباني فالحمد لله
وحده حمدا لا انصرام له ولا انفصام ومما تمسكت به المعتزلة النصوص الدالة ظاهرا على نفي رؤيته

مثل قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اذ الجمع المعرف باللام يدل على العموم والاستغراق
اذا لم يكن قرينة دالة على خلافه من عهد او جنسية وعليه استعمال الفصحاء واطباق اهل العربية والاصول وائمة
التفسير ولذلك صح استثناء اي فرد كان فلولا شموله للكل لما صح استثناء كل بعض من الابعاض اذ صحة
الاخراج تقتضي سبق الدخول وايضا دل نفي ادراك الابصار عن نفسه في مقام التمدح على كونه نقصا في
حقه تعالى والادلة القطعية دالة على امتناع كل ما هو نقص في حقه فيثبت امتناع الرؤية في حقه وبما
ذكرنا يحصل التفصي عن هذين الوجهين ايضا فان ما دل عليه الاية من نفي الرؤية وكونها نقصا
في حقه تعالى انما هو بالنسبة الى مرتبة اطلاقه وصرافة تجرده فاما الرؤية المثبتة بالادلة القطعية ففي مرتبة
احتجابه بحجب الكبرياء وتلبسه بملابس الاسماء كما ان الشمس ينظر اليه كل احد من وراء غيم رقيق ولا يستطيع
احد ان ينظر اليه وقت الاصحاء والانجلاء وللاصحاب في دفع هذين الدليلين وجوه اخر
منها ان ادراك الابصار يجوز ان يكون نوعا مخصوصا من الرؤية وهو الرؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي لان حقيقة الادراك هو النيل والوصول كما [تعالى] ادرك فلان اي لحق به ويدل له قولهم رأيت
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم مع انهم لا يجوزون ان يقولوا ادركه بصري وما رأيته فاذا كان
الابصار نوعا مخصوصا من الادراك لا يلزم من نفيه نفيها ومنها ان الجمع المعرف باللام ليس نصا في
الاستغراق بل يستعمل فيه وفي غيره ايضا سيما اذا كان قرينة صارفة عن الاستغراق كما دل الادلة القطعية الدالة
على وقوع الرؤية ههنا ولو سلم فالنفي الداخل على الاستغراق يجوز ان يكون سلبا كليا ويجوز ان
يكون رفعا للايجاب الكلي مثل قولك ما جاءني الرجال كلهم وما اعطاني القوم كلهم عند مجيء البعض
واعطاء البعض مثل ما قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين فان المثالين الاولين لرفع
الايجاب الكلي والاخيرين للسلب الكلي والسر فيه ان النفي الداخل على العام ان اعتبر فيه النفي اولا
ثم العموم يكون النفي مدخولا والعموم داخلا عليه فيكون نفيا عاما وسلبا كليا كما في الاخيرين وان عكس الاعتبار
يكون العموم مدخولا والنفي داخلا فيكون نفي سلب ورفع ايجاب كلي كما في المثالين المذكورين
وكذا الحكم في كل قيدين يشتمل عليهما الكلام انهما اعتبرت مقدما يكون الاخر داخلا عليه ويظهر

ويظهر حكم الداخل في المدخول عليه حتى اذا اجتمع النفي في كلام واحد مع قيد ما فاذا اعتبرت تقدم النفي
على القيد يكون القيد داخلا على النفي ويكون النفي مقيدا واذا عكست التقدم ينعكس الدخول
ويكون المقيد منفيا فان قولك ما ضربته تاديبا لو انت قرينة اهانة انه نفي للضرب المقيد بكونه معللا
بالتاديب وقولك وما ضربته اكراما لو انت تركت ضربه لاكرامك انه تقييد للنفي بكونه معللا بالاكرام
ونظائره كثيرة في انواع الكلام من النفي والاثبات والامر والنهي ولذلك قيل في قوله تعالى وما انا
بظلام للعبيد ان المبالغة الدالة عليها صيغة الظلام تعتبر كانها داخلة على نفي الظلم فكان الكلام
دالا على مبالغة نفي الظلم عنه تعالى لا على نفي المبالغة فلا يكون دلالة الاية على عموم السلب اولى من دلالتها
على سلب العموم ومنها ان الاية وان سلمنا دلالتها على نفي الرؤية المطلقة عن جميع الابصار لكن
لا نسلم عموم النفي على الاحوال والاوقات لم لا يجوز ان يتحقق النفي بحال الحيوة الفانية وزمان
الدنيا بقرينة ان معارضة الادلة لا يندفع الا بالاختصاص واجابوا عن قولهم ان نفي الرؤية في مقام التمدح
يدل على كون الرؤية نقصا يجب تنزيه الله عنه بمنع الدلالة وادعاء ان التمدح بنفي الرؤية موقوف
على امكان الرؤية حتى يكون عدم الرؤية للتعزز والتمنع بحجاب الكبرياء والا فنفي ما يمتنع على الشيء
عنه لا يكون وصف مدح لذلك الشيء كما لا يكون عدم الرؤية مدحا للمعدوم والاصوات
والروائح والطعوم واعترض بان عدم المدح للمعدوم لخلوه عن اصل الممادح وهو الوجود
الذي يضمحل عند انتفائه كل محاسن وبان مناط جواز الرؤية على اصلكم هو الوجود دون الموجود
مع امكانها فيجب الاصوات والطعوم مع انها لا تمدح بانتفائها فلا يتم قولكم ان وصف المدح
هو انتفاء الرؤية عن الموجود مع امكانها اجيب بان الحدوث وعدم الدوام ايضا
مانعان عن المدح فلذلك لا تمدح الاصوات والطعوم بانتفاء الرؤية واما الواجب تعالى فيمدح
به لتحقق شرط المدح وهو الوجوب اقول ما كان جهة مدح في نفسه لا يخرج عن كونه وصف مدح
وان قارن اوصاف ذم كالعلم يمدح به العالم الفاسق وان ذم ايضا بالفسق فلو كان انتفاء
الرؤية مع امكانها وصف مدح لكان يمدح به المعدوم والمحدث من حيث اتصافهما به ولا يمنع

كونها متصفين بصفة ذم من جهة اوى فلا يثبت ان وصف المدح فى الواجب هو انتفاء
الرؤية الممكنة فالحق ما حققناه فلا يعدل عنه فان التمدح انما هو بانتفاء الرؤية الممتنعة
فى مرتبة الفناء الذاتى لتعاليه عن الجهة والمقابلة وساير شرائط الرؤية واسبابها وامتناع
النقيصة لا ينافى التمدح بنفيها بل يحققه ويؤكده كما فى امتناع الشريك وامتناع اضداد
صفات الكمال كالجهل والعجز ومع ذلك الانتفاء والامتناع فى مرتبة غيب الرؤية يجوز ان
تتحقق الرؤية فى مراتب الاحتجاب بحجب الاسماء والصفات ومن ادلة النفى ان لن للنفى الابدى
فيدل على عدم رؤية موسى وان فى الاخرة فيدل على عدم رؤية الجميع اذ لا قائل بالفصل وكذلك
اذا كان لن للتاكيد لان التاكيد فى مثل هذا المقام يكون لعموم الاحوال والاوقات والجواب
ان كلها ادعاء اما ان كون لن لتابيد النفى لم يثبت من الثقات والتاكيد ليس من ضرورته
العموم للاحوال والاوقات ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء فانهم قالوا سبب نزول الاية ان اليهود طعنوا
بان قالوا ان موسى كلم ونظر اليه وانت لا تكلم ولا تنظر واجاب النبى عليه الصلوة والسلام بان موسى
لم ينظر اليه ونزل تقرير النفى الرؤية وتبيينا لاقسام الكلام من الكلام الخفى السريع الانقضاء
فى المنام او الالهام وسماع صوت من وراء حجاب وتلقى عن ملك بطريق الوحى حتى يتبين ان النظر
لم يقع لموسى ايضا وان الكلام وان وقع بعض اقسامه لموسى عليه الصلوة والسلام فقد وقع بعضها
للنبى عليه الصلوة والسلام والجواب منع كونه تقرير النفى وان سلم كونها تبيينا لاقسام الكلام بل الظاهر المفهوم
من التكليم وحيا بلا واسطة كونه مع الرؤية ليقع مقابلا مع التكلم من وراء حجاب ولو سلم
دلالتها على نفى الرؤية فيحمل على النفى فى الدنيا دفع تعارض الادلة وتمسكوا ايضا بما دلت
عليه الايات من استعظامه سبحانه طلب الرؤية والرد على الطالبين ردا شديدا وذمهم ذما بليغا
واخذهم اخذ عزيز مقتدر فانه تعالى وصفهم بالاستكبار والعتو والفساد كما قال
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم

وعتوا

وعتوا عتوا كبيرا واخبر عن اخذهم بظلمهم بقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وبقوله فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم والجواب ان تعنتهم وعنادهم وسوء ادبهم احق بان
يكون سببا لعظم الاستعظام والرد والاخذ كما كان طلبهم نزول الملائكة والكتاب عليهم
سببا للعقاب مع كون المطلوب ممكنا ويحتمل ان يكون الاستعظام لتجليهم طلب الرؤية
فى غير محله وهو الدنيا او لطلبهم على غير وجهه وهو ان يكون فى الجهة وبطريق المقابلة كما اعتادوه
من رؤية ساير الاشياء وكذا توبة موسى كانت عن التعجيل والجرأة على الطلب بدون الاذن
وايمانه تصديقا واعترافا بان التعجيل والسؤال بلا اذن منه سوء ادب فى حضرة غير لايق بعزته
واذ قد عرفت ادلة نفاة الرؤية واجوبتها على التفصيل فاعلم ان التحقيق الاول يكون جوابا
عن جميعها بانها يعرف عدم الرؤية الثابتة بالادلة القاطعة او مرتبة الالوهية وساير المراتب
الاسمائية والصفاتية والجواب ايضا تخصيص الرؤية المنفية بالرؤية الحسية المتبعة
عن المقابلة والتحيز وتخصيصها بالحيوة الدنيوية شامل لجميعها اجمالا وقد تبين بطلان
ادلة النافين للرؤية وجوازها بقيت على اصل الامكان وان لم يستدل عليه بدليل مستقل
مع ان على صحتها دلائل مستقلة ثم على وقوعها ايضا دلائل الصحة معقول ومنقول اما المنقول
فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك فان سؤال موسى عليه السلام رؤيته
على تقدير الامتناع لا جائز ان يكون مع جهله بامتناعها ومع علمه به لان جهله بما يجوز وما لا يجوز
فى شانه تعالى لا يليق بمنصب النبوة ومع العلم ثم السؤال سفه يجب تنزيه النبى عنه فتعين الامكان
ومنها قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى لان تعليق امر على امر ممكن
يدل على امكان المعلق والا لجاز وقوع المعلق عليه لكونه ممكنا بدونه وقوع المعلق المحال
فترتفع الملازمة بينهما فيكذب التعليق الذى نطق به الاية فههنا مثلا لو كانت
الرؤية ممتنعا مع ان استقرار الجبل ممكن لجاز وقوع الاستقرار لكونه فى نفسه ممكنا مع انه

لاوجب لجواز الرؤية لكونه ممتنعا وجواز وقوع الاستقرار بدون الرؤية بعدم الملازمة
بينهما ويبطل التعليق وللمعتزلة اعتراضات على هذين الوجهين اما على الاول فمنها ان سؤال
الرؤية على طلب العلم الضروري وهذا مع انه تجوز وخروج عن الظاهر بلا قرينة وطلب
للحاصل لاتصاف موسى بالعلم الضروري في حقه بنبوته وكلمته وساير آياته منفية الجواب
بالمنع اولا ومنع منع الله العلم الضروري عن موسى مع ان تعدية النظر بالى نص في كونه بمعنى الرؤية
بالبصر وبتقدير الآية فيكون معنى السؤال ارني آية والجواب المقدم بعينه جواب عن هذا ايضا
مع ان ما اراه الله موسى هناك اعظم آية فينافي النفي ومن اعتراضاتهم ان موسى كان عالما بامتناع
الرؤية لكن حمله الحاح قومه على السؤال ليعلموا برد الله امتناعه كما علم وهذه الطريقة التي اتخذ بعضها
جاحظ طريقة في توجيه الآية ورفع دلالتها على جواز الرؤية وهذا فاسد ايضا لان اللازم على النبي
ان يرد الحاح الملحين في الباطل وطلب ما لا يليق في شانه تعالى ولا يجتري بقولهم الباطل على الله
تعالى كما رد قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة بقوله انكم قوم تجهلون مع ان سؤال موسى لا يغني عن
دفع — الحاحهم شيئا لانهم ان كانوا جاحدين لا يصدقون موسى في رد الله كما لم يصدقوه في ساير
ما اخبر به وان كانوا مؤمنين لكفاهم قول موسى واخبارهم بامتناع الرؤية فان قيل اراد موسى
ان يحصل لهم التصديق بما وقع من الآيات والاهوال الاعتمادية بشانهم والاشتباه لتصديقهم نقول
ما شاهد الاهوال الا السبعون الذين اختارهم موسى من قومه وما وصل اليهم الا اخبار موسى
والسبعين بما وقع فاذا لم يصدقوا موسى فالظاهر ان لا يصدقوا السبعين وقال بعضهم كان سؤاله
ازدياد الاطمينان بعد ما علم الامتناع كما سال ابراهيم ان يريه كيف يحيي الموتى وانت خبير بان اعتقاد
امتناع الرؤية ليس علما متضمنا لكثير فوايد ومنافع حتى يهتم النبي فيه بان يطلب الاطمينان بامتناع
الرؤية العيانية بعد ما علم وصدقه ولو سلم لا يكون طلب الاطمينان حاملا على السؤال المحال والتزم بعضهم
جهل موسى بالامتناع حين ما سال وادعوا ان جهل مثل هذه المسئلة لا يقدح في منصب النبوة
بعد ما كان عالما بالعلوم المهمة ولا يخفى ما فيه من الجرأة على انبياء الله بنسبتهم الى جهل ما علموه

والذهول

والذهول عما شاهدوه واما اعتراضاتهم على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين فمنها ان
المعلق ليس استقرار الجبل مطلقا والا لوقعت الرؤية عند الاستقرار السابق واللاحق فتعين
ان يكون الاستقرار حال الحركة وهو محال واجيب بانه ان اردتم وقوع الاستقرار في الزمان
الذي وقع فيه حركة الجبل فلا نسلم استحالته فان الممكن ممكن في جميع الازمنة حتى الضد في زمان
الضد الآخر بان يوجد الاول بدل الثاني في زمانه اقول والحق ان المعلق عليه هو استقرار الجبل
حين التجلي وظهور امر الله فيه بدلالة سياق الآية ولعل الاستقرار مع التجلي محال فان المحدث
لا يطيق ظهور الواجب لكن اللازم ليس الا امتناع الرؤية في مرتبة الاطلاق الذاتي ومنها ان
التعليق على الجائز انما يدل على جواز المعلق اذا كان التعليق لبيان وقوع المعلق او امكانه
واما اذا كان لمجرد النفي والاخبار عن عدم وقوعه على وجه الاقناط فلا فيجوز ان تتعلق الرؤية الممتنعة
على الاستقرار الممكن عند القصد الى النفي والاقناط اقول كون القصد الى الاقناط وقطع الطمع
يقتضي التعليق على الامر الممتنع وان كان المعلق ممكنا فكيف اذا كان ممتنعا واما الدليل المعقول
على امكان الرؤية فهو ان الرؤية مشتركة بين الاجسام والاعراض ضرورة انا نرى افراد
القبيلتين ونميز بابصارنا بين نوع ونوع وبين فرد وفرد فلا بد ان يكون ما به صحة الرؤية والصالح
لان يكون متعلقا للرؤية مشتركا بين القبيلتين ومشتركة بينهما اما وجود او امكان او حدوث اذ
لا رابع مشتركا بينهما والامكان عدمي محض اذ هو عدم ضرورة الطرفين والحدوث اضافة
محضة ان فسر بمسبوقية الوجود بالعدم وراجع الى الوجود ان فسر بالوجود بعد العدم فتعين انه
لا شيء منهما صالحا لان يكون متعلق الرؤية غير الوجود فالوجود الواجب صالح لان يكون متعلق الرؤية
لاقتضاء اشتراك العلة القابلية امكان المقبول بالنسبة اليها وهذا الدليل مبني على تماثل وجود
الواجب ووجودات الممكنات ولا يخفى ما فيه ثم لا مانع ان يمنع عموم الرؤية للجواهر ويدعى اختصاصها
بالالوان والاضواء كما هو راي الفلاسفة فان التميز بالرؤية ليس من ضرورته تعلق الرؤية
بالمميز فانا نفرق بالبصر بين الاعمى والبصير مع ان العمى لا يكون مرئيا مبصرا ولما اعترض بانه يجوز

حال الحركة اجتماع الاستقرار مع الحركة محال ولا دلالة للكلام والقرينة عليه اصلا والمراد اردتم وقوع الاستقرار صح

الامكان عدم محض

الا يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهرية والوضعية فلا يسري الحكم الى الحقيقة الواجبية اجيب
بانا اذا رأينا شبحا من بعيد ولم نفرق ان حقيقته ما هي لا يدرك منه الا هويته ما فدل ان متعلق
الرؤية هو هويته ما فقط والهوية متحققة في الواجب هكذا ما يتعلق به ويرد عليه ان متعلق الرؤية
هناك هو الهوية الجسمية المتلونة لا الهوية المطلقة ولذلك لا يرى بعض الاجسام كالهواء وبعض
الاعراض كالطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها وادعاء ان رؤية جميعها صحيحة ممكنة
الا ان الله ما خلق لها الرؤية في عادته دعوى مجرد بلا دليل فانه لا دليل على شمول جواز الرؤية
لجميع الموجودات غير كون الهوية المطلقة متعلقا للرؤية وذا غير ثابت لبقاء الاحتمال كون المتعلق
الهوية المخصصة اي الهوية الجسمية المتلونة ويرد ايضا ان الدليل على تقدير تمامه يدل على صحة
الملموسية والمشمومية في حقه تعالى وكذا على صحة المخلوقية نعوذ بالله واما قولهم ان صحة المخلوقية
امر اعتباري لا يستدعي علة لا يجدي نفعا ولا يفيد دفعا فان صحة المخلوقية وان لم يستدع متعلقا
هو حقيقة موجودة لكن لا شك انها تستدعي ماهية ما والماهية المطلقة مشتركة بين الواجب والممكن
وعلى تسليم كون المتعلق الهوية المطلقة يجوز ان يشترط بشرائط لا تتحقق في الواجب او يكون له
موانع تتحقق فيه فالدليل لا يخلو عن ضعف ظاهر واما دليل وقوع الرؤية فهو منقول اذ لا سبيل
اليه للعقل فمن نصوص القرآن قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان تعدية النظر بالى
يدل على ان المعنى المراد منه اما عين الرؤية او ملزوم لها بحيث لا ينفك عنها كما يشهد له النقل عن
ائمة اللغة وعدم تجاوز استعمالاتهم اين ما وردت عنها فان قلت قد يستعمل النظر الموصول
بالى بمعنى تقليب الحدقة نحو شيء طلبا لرؤيته قلنا نعم لكن دلالة العقل ينفي هذا الاحتمال في حقه تعالى
لان تقليب الحدقة نحو شيء لا يتصور الا بكونه في الجهة والمقابلة اللهم الا ان يراد معنى من ملابسات
هذا المعنى بطريق المجاز فاقرب ملابساته هاهنا هو الرؤية المسببة منه بل هو متعين هاهنا
اذ لا شيء من ملابساته يناسب ارادته في هذا المقام بحكم الاستقراء وبالجملة النظر الموصول بالى نص
في الرؤية اعترض بان هاهنا احتمالات اخر مع وجودها لا يتم الاحتجاج اما اولا فان النظر الموصول

بالى

بالى قد يستعمل بمعنى الانتظار قال الشاعر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
وقال آخر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء الى حيا الغمام وقال وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تأتي بالفلاح مع ان اتصافه بمثل الشدة والازورار والتحير والرضا والذل والخشوع
في استعمالاتهم يصرفه عن ارادة معنى الرؤية عنه وكذا التحقق مع نفي الرؤية في قولهم نظرت الى الهلال فلم اره
ومثله قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون واما ثانيا فانه يجوز ان يقدر مضاف محذوف
ويكون المعنى الى ثواب ربها ناظرة على انه ورد به الاثر عن علي كرم الله وجهه وذهب اليه كثير من المفسرين واما ثالثا
فان الى يجوز ان يكون اسما بمعنى النعمة مفرد الآلاء اجيب بان المقام مقام البشارة للمؤمنين والاخبار عن تمام
سرورهم وكمال نعيمهم في اليوم الآخر بلقاء ربهم وظاهر ان الانتظار ليس بهذه المرتبة من النعيم بل هو
نوع من الغم كما قيل الانتظار موت احمر مع ان استعمال النظر المعدى بالى بمعنى الانتظار لم يصح عن
ائمة العربية وحمل ما في الابيات على معنى تقليب الحدقة جائز بلا مانع وكذا الاوصاف المذكورة يصرف اليه
وان احتيج في بعضها الى نوع تأويل والحذف بغير قرينة مما لا مساغ له استعمالا في كلام البلغاء مع انه غير
مناسب لمقام البشارة العظيم وكون الى اسما مع انه غير مناسب بالمقام غاية في البعد والغرابة
بحيث لا يذهب اليه الاوهام ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وحمله على الحجاب
عن الثواب والنعيم عدول عن الظاهر المتبادر بلا عذر ولا ضرورة وايضا فسر ائمة التفسير
الحسنى والزيادة في قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة بالجنة والرؤية ويعضد هذا ما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قرأ هذه الآية اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى
مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا
ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل
قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه هذا حديث صحيح رواه صهيب رضي الله عنه
وفي هذا المعنى قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره
مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية وقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم

فانه وصف الكفار بانهم محجوبون تحقيرا لشانهم وتقبيحا لحالهم يدل على ان المؤمنين ليسوا محجوبين صح

بعد ما قال هذا الحديث وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقال عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه وكل من هذه الايات والاحاديث دليل على وقوع الروية سمعا وقد
تعاضدت وتظاهرت باجماع الامة واتفاق الائمة في القرن الاول نابذت وتوفرت فكان ثبوتها
قطعيا والتصديق بها يقينيا اما ان الروية هل يكون بالفؤاد او بالعين فلعل هذا الاختلاف في الاختلاف
في روية النبي عليه السلام ربه في الاسراء فالجمهور على انه كان بفؤاده وعن ابن عباس انه راى ربه بعيني
راسه واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض اصحابه واختاره الامام ايضا وتوقف فيه بعض
المشايخ وقالوا ليس عليه دليل واضح لكن قالوا انه جائز والشك في وقوعه اقول ولعل وجه صحة رؤيته
بعيان الراس انك قد عرفت عدم تعلق الروية به وامتناعه في مرتبة احدية ذاته وتحقق اطلاقه وتجرده
وان صحة التعلق في مرتبة الالوهية والتلبس بملابس اسمائه وصفاته والتلبس والتمثل قد يكون
بصور نورية وقد يكون بصور حسية والكل لا شك في جواز كونه متعلق الروية بعيان راس البدن المثالي
بل بعيان راس البدن العنصري وبقول الطائفة لامثالها تجليات صورية ومن هذا القبيل ابناء
موسى عليه السلام من جانب الطور نارا واما التجليات النورية الكلية فالذوق والوجد يشهد بان
رؤيتها لا تتيسر الا بالفؤاد اللهم الا ان يغلب حكم الروح على البدن الى حيث ترتفع
الكثافة وتتاكد المناسبة وينصبغ البدن بحكم الروح وتقع الروية بالعين البدنية بلا كيفية ولا جهة ولا مقابلة
ولا مساحة كما وقع لسيد البشر في الدنيا ولذلك كان يرى عليه السلام من خلفه كما يرى قدامه وما يقع
ظله على الارض وكل ذلك من غلبة احكام اللطافة الروحانية وارتفاع الكثافة الجسمانية والروح
ترتب ادراكاتها وان كانت متنوعة متكثرة على غيبة البسيط من غير ان تختص بعض منه ببعض الادراكات
وبعضه بالبعض الاخر بخلاف البدن فان كل عضو منه مخصوص بنوع من الادراك ورؤيته عليه السلام
من الخلف والقدام سواء لخروج بدنه اللطيف من احكام الكثافة الجسمانية الى حكم اللطافة الروحانية
فلا يبعد ان يكون لابدان المؤمنين في دار الاخرة في النشاة الجنانية حظ من هذه المرتبة واهل
الذوق والوجد لا يحتاجون في العلم بتحقق الروية الى البيان والبرهان فان العيان اغنى

في رؤية الله تعالى

عن

عن النبيان فان شمس الفلك كما انها ظاهرة بالذات ويظهر به الكل من العلويات والسفليات فكذلك
شمس الحقيقة لا يظهره شيء وهو يظهر الكل من الظواهر والبواطن والذوات والصفات ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال رضي الله عنه والايمان هو الاقرار
والتصديق وايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص تبين ان حقيقة الايمان هو التصديق
المنطقي الماخوذ معه الاذعان والانقياد ويعبر عن المجموع بالتصديق في العرف والاقرار ركن يحتمل
السقوط عند الاعذار فهو خارج عن الحقيقة ويلحق بها في حكم الشرع والاختلاف الواقع بين
علماء الامة في ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان فالظاهر انه في التصديق وظاهر الكتاب والسنة
ناطق بقبوله الزيادة والنقصان وبه اخذ الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب الامام الشافعي
والحجة في ذلك عقلا ان عدم قبوله التفاوت يستلزم تساوي ايمان افضل المؤمنين حتى افضل
الانبياء لايمان ادناهم واللازم معلوم البطلان ونقلا قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما
واما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وقوله عليه السلام حين ما سالوه يا رسول الله ان الايمان يزيد
وينقص نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وروى هذا ابن عمر
مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان جميع الامة لرجح وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان الايمان لا
يزيد ولا ينقص وهو اختيار امام الحرمين واحتجوا بان التصديق البالغ حد الجزم والاذعان
لا يقبل الزيادة والنقصان والتفاوت ليس الا في الاعمال وهي خارجة عن حقيقة الايمان وهي
باقية غير متغيرة عند كثرة الاعمال وقلتها وارتكاب السيئات واجتنابها وقال امام الحرمين اذا حملنا
الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعات
سرا وعلنا فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا انتهى
كلامه فيكون المسئلة فرع المسئلة دخول الاعمال في الايمان وعدم دخولها فيه فيعقل التفاوت
باعتبار دخول الاعمال لكن القائلين بالدخول فرقتان فرقة قالوا بدخولها في اصل الايمان كالخوارج

بلغ

وقدس

الايمان لا يزيد ولا ينقص عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه

والمعتزلة من حيث انهم سلبوا الايمان عن المصدق التارك للعمل فيكون اصل الايمان ازدياداً ونقصاناً عندهم
واعترض بان المجموع المركب من امور معدودة لا يقبل الزيادة والنقصان اذ الزيادة لا يمكن الا بانضمام
امر خارج فيكون الزيادة في العارض لا في الذات والنقصان لا يمكن الا بانتفاء شيء من الاجزاء فلا
يتحقق المجموع بانتفاء جزئه اقول بل يمكن الزيادة والنقصان بسبب زيادة العمل ونقصانه وباختصاص
بعض الفرايض ببعض الاشخاص كالزكوة للغني والحج للمستطيع والعدل في الاحكام للولاة والحكام
وباعتبار وقوع بعض العبادات الغير المفروضة ابتداء فرضاً انها مثل طول القيام وكثرة القراءة في الصلوة
وانما على تقدير كون الاعمال الخارجة جزءاً من الايمان ايضاً على ما ذهب اليه البعض فالامر ظاهر وفرقة قالوا
بدخولها في مرتبة الكمال دون اصل الايمان كالسلف من اهل الحديث من حيث انهم ما حكموا على ان المصدق
التارك للعمل خارج عن الايمان بل حكموا باجراء جميع الاحكام الايمانية عليه وباخراجه الا عن كمال
الايمان واما اطلاق القول بدخول الاعمال في الايمان فلارادتهم عند الاطلاق مرتبة كماله فقبول الزيادة
والنقصان عندهم لا يكون في اصل الايمان بل في مرتبة كماله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان
ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت فهو مصروف على كماله واجاب
المجوزون بقبول الايمان التفاوت عن الادلة الدالة على عدم القبول بحمل التفاوت الناطقة هي به
على ما كان في زمن رسول الله من التفاوت الواقع في الايمان والاعتقاد باعتبار زيادة الشرايع يوماً
فيوماً بحسب ازدياد الاوامر والنواهي فعلى هذا يكون الحكم مقصوراً على عهده عليه السلام وتحمله ايضاً
على التفاوت بحسب تفاوت ازمنة الايمان والتصديق الخالص عن شوايب الريب من غير
فتور وذهول عن التصديق والاعتقاد بناء على ان التصديق عرض لا يبقى بل يزول وبعدان حدوث
الامثل لا ينفعل عن التصديق ويجدد للزائل منه بدلا فيكون زيادة الايمان ونقصانه بحسب زيادة
الامثال ونقصانها وتحمله ايضاً على التفاوت بحسب ثمرات الايمان ونتايجه النامية بتقويته بمواظبة
الطاعات وتصفيته بمجانبة السيئات لكن اورد على النافين للتفاوت ان الغالب ان يكون غالب الظن
من الايمان ونقصاناً عن درجة اليقين مما لا مجال فيه للانكار وايضاً تفاوت درجات اليقين بالجلاء والخفاء

اظهر

اظهر من ان يخفى وزيادة مرتبة الطمانينة بعد حصول اليقين شهد بها الوجدان والقرآن فانا قرأ قوله تعالى
حكاية عن خليله رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وان انكر اليقين
قبل الطمانينة انكر من المفاسد بالايخفى ومن المحاذير بالايخفى اقول ولعل المراد من الزيادة والنقصان
المنفيين الزيادة والنقصان بحسب الاجزاء لا المطلقة والزيادة والنقص بحسب مراتب التصديق
ليس باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها فان قوة التصديق ليست لانضمام اجزاء زائدة بالضعيف
بل الشدة والضعف كيفيتان قائمتان بالمراتب البسيطة يتفاوت بحسبها تلك المراتب ويؤيد ما قلنا
قولهم ان المسئلة فرع مسئلة دخول الاعمال وخروجها عن الايمان ولو سلم زيادة اجزاء القوي
على الضعيف لكن تلك الاجزاء ليست باجزاء متمايزة والنفي راجع الى زيادة الاجزاء المتمايزة الظاهرة
كالاعمال ولا كذلك الاجزاء في التصديق القوي على تقدير تحققها فانه في صورة الواحد البسيط في الظاهر
وان كان مركباً متكثر الاجزاء في الحقيقة وما لا يحس تركيبه لا يعد مركباً ويعضده ايضاً قول الامام هٰهنا
والمؤمنون مستوون في الايمان والتوحيد ويتفاوتون في الاعمال الا ان المراد ان زيادة الاعمال
ونقصها لا يؤثران في حقيقة الايمان زيادة ونقصاناً بحسب الاجزاء الاخر من جهات الزيادة و
النقصان فالايراد غير وارد قال رضي الله عنه والاسلام هو التسليم والانقياد
لاوامر الله فمن طريق اللغة فرق بين الاسلام والايمان ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ولا اسلام
بلا ايمان وهو كالظهر مع البطن ذهب بعض الحشوية الى تغايرهما في اصطلاح الشرع كتغايرهما
في المعنى اللغوي ذهاباً منهم الى صرف الايمان والتصديق الى الاخبارات وصرف الاسلام والانقياد
الى الاوامر والنواهي لانهم تمسكوا بان قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
دل على ثبوت الاسلام بدون الايمان وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وكذا قوله تعالى
زادتهم الا ايماناً وتسليماً الى الاسلام ما دل على مغايرتهما بحكم العطف وكذا قوله عليه الصلوة والسلام حين
سأله جبرائيل عن الايمان والاسلام تعليماً للدين الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الخ والاسلام ان
تشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه

سبيلا نطق بها ظاهرا حكموا بتغايرهما حقيقة ثم لما وجدوا ان الايمان ينبئ عن التصديق خصوصا
بالاخبار الشرعية وان الاسلام ينبئ عن الانقياد خصوصا بالاوامر والنواهي لمناسبة كل
من المعنيين لكل من القبيلين لكن الجمهور على انهما لا يتغايران اي لا ينفك احدهما عن الآخر
وجودا بان لا يكون مؤمن الا وهو مسلم ولا مسلم الا وهو مؤمن قال في الكفاية الايمان هو تصديق الله
فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق
الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران وقال في التبصرة الايمان
من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الا ان الايمان اسم للتصديق بشهادة
العقول والآيات على وحدانية الله وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء
نفسه بكليتها لله بالعبودية من غير شريك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان
متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر فيكون لاحدهما في الدنيا او في الآخرة حكم ليس للآخر
وهذا باطل قطعا وقالوا ان الناس على عهده صلى الله عليه وسلم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق ولو كان المسلم غير
المؤمن لعد فرقة رابعة وايضا كون الايمان مغايرا للاسلام يستلزم كونه من الاديان الغير المقبولة
بحكم قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين وايضا لو كانا
متغايرين لما صح استثناء احدهما عن الآخر في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين ورد ان الايمان يجوز ان يكون مغايرا للاسلام لكن لا يكون مقابلا له
على ما لكونه عبارة عن التصديق المجرد وكون الاسلام مركبا من التصديق والاعمال ولا يلزم عند
عند عدم الفرق المتقابلة بحسب الدين ولا يلزم عدم قبول الايمان لانه ليس دينا مغايرا
لدين الاسلام وان كان غيره في الجملة لان مغايرة الاديان انما هي بحسب اصول العقائد ولا
الايمان مع الاسلام على ما ذكرناه ويصح الاستثناء لصحة استثناء الخاص من العام كقولك اي جنب
العلماء الا بعض النحاة فالتعويل ليس الا على الاجماع على انه لا يمكن في حكم الشرع ان يأتي احد بالايمان
وبما اعتبر فيه من الاركان ولا يكون مسلما وكذا عكسه وعلى انه ما اثبت الشرع لاحدهما حكما دون

وان كان عاما يلزم ان لا يقبل عن
وجود بدون الاسلام بحكم
العموم منه

الآخر

الآخر واما ما دل عليه الاية من ثبوت الاسلام بدون الايمان فهو الاسلام باللسان خوفا
من السيف لا الاسلام المعتبر في الشرع الذي كلامنا فيه واما العطف فيكفي فيه ما اعترفنا به
اولا من تغايرهما بحسب المفهوم اللغوي واما السؤال والجواب فما كانا لبيان الحقيقة لهما
فقط بل لبيان الاحكام المتفرعة عن حقيقتهما ايضا ولذلك فسر الايمان بما فسر به الاسلام
في بعض الاحاديث كما قال القوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام
رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس ثم ان مرجع كل من الايمان والاسلام الى الاذعان والقبول
والاذعان له مناسبة ظاهرة بكل من القسمين من الاخبار والاوامر فدعوى اختصاص مناسبة
التصديق بالاخبار والاذعان بالامر والنهي مجرد تحكم ومما يختص به المؤمن دون الكافر امور
ثلثة التصديق بالله كما امر به الشرع ثم الاذعان والانقياد والاقرار يلحق بالانقياد ثم التعبد
بانواع العبادات واخفى الامور التصديق القلبي واظهر منه الانقياد لانه غالبا لا ينفك عن
الاعلان بقول او فعل واظهر الامور التعبد لانه اقوى مراتب الظهور والايمان والاسلام عبارتان
عن الامرين الاولين لكن الملحوظ في الايمان قصدا هو الامر الاول لكون معناه اللغوي منبئا عنه
وفي الاسلام الامر الثاني لكون الاسلام والتسليم ظاهرة الدلالة بحسب الاستعمال عليه ولهذه
النكتة جعل الامام نسبة الاسلام الى الايمان نسبة الظاهر الى الباطن فقال وهو كالظاهر مع الباطن
واما الدين فعبارة عن الامور الثلثة ولذلك قال رضي الله عنه والدين اسم واقع على الايمان
والاسلام والشرائع كلها والدين يحتمل ان يكون من دانه اي اذله واستعبده فاطلاقه على الدين
المصطلح لكونه تذللا وتعبدا لله تعالى او من الدين بمعنى الجزاء كما في بيت الحماسة "ولم يبق سوى
العدوان دناهم كما دانوا" فوجه الاطلاق ظاهر لان حسن الجزاء موعود في مقابلته للذين احسنوا الحسنى
وزيادة والوعيدات واردة في اهماله وتركه والشرائع جمع الشريعة وهي ما شرع الله لعباده
من الدين وهي في الاصل مشرعة الماء ومورد الشاربة ولما كان التشرب المعنوي لاهل الدين منه

لشربهم مياه المعرفة والاعمال الزاكية منه ستحى به فدين كل هى الطريقة التي خصه الله بها واختارها
طريقة له ولامته ليتقربوا منه اليه قال رضي الله عنه نعرف الله من معرفته كما وصف نفسه
في كتابه بجميع صفاته اختلفوا في انه هل يمكن ان يعلم ذات الله بحقيقته ام لا وعلى تقدير الامكان هل هو
حاصل لاحد ام لا احالت الفلاسفة ادراك غيره اياه بكنهه وحقيقته واستدلوا عليه بان
العلم هو حصول الصورة الكلية المنتزعة من الصورة العينية بحذف المشخصات ولا يتصور ذلك
في الواجب لاستلزامه التركيب المستحيل في حقه تعالى لاستلزامه الاحتياج الى الغير الذي هو التشخص ورد
بمنع كون العلم حصول الصورة مطلقا او في خصوص الواجب وبمنع استحالة مثل هذا التركيب
لعدم زيادة التشخص على الماهية في الخارج حتى يلزم الاحتياج الى الغير ولو سلم فالاحتياج الى
الغير الذي يستقل هو في ايجاده لا ينافي الوجوب وبمنع لزوم الانتزاع في كل صورة لم لا يجوز
ان يحصل صورة الجزئي المتعين كما هي في العاقلة وبما بنوا عليه امتناع ارتسام صورة الجزئي
في العاقلة على تقدير تمامه انما هو في الجزئيات المادية وثانيا بان ادراك الكنه اما ان يكون بالبديهة
او بالنظر والاول منتف بالاجماع والثاني لا بد ان يكون بالحد اذ الرسم لا يوصل الى الكنه فيلزم
ان يكون له جنس وفصل وقد تبين استحالته ورد بتجويز البديهة ومنع الاجماع اذ يجوز
ان يخلق الله العلم الضروري بالهام او غيره وبتجويز افضاء الرسم الى الكنه وان لم يستلزمه
وقال بعض المعتزلة بحصول العلم بكنهه حتى اجترا بعضهم على ان يقولوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته
من غير تفاوت وهذه الجراءة منهم مبني على زعم ان ليس له حقيقة سوى كونه ذاتا واجب الوجود
قادرا عالما حيا مريدا متكلما سميعا بصيرا وقد التبس عليهم الذات بالصفات ولم يفرقوا بين
مفهوم الذات الكلي وبين ما صدق عليه ذلك المفهوم واحتجوا على ما قالوا ايضا بانا نحكم عليه
تعالى باوصاف واحكام والحكم لا ينفك عن العلم بالطرفين وهذا مبني على عدم الفرق بين العلم
بالكنه والعلم بالخارج ولا يخفى فساد زعمهم وشناعة جرأتهم ولقد نسب الى الامام ايضا ما يقرب من هذا
القول لكن انكره اصحابه اشد الانكار حاشاه عن كمال علمه بجلال الله وعظمته ان يدعي العلم بحقيقته

وكنه

وكنه ذاته ولعل هذه النسبة نشات من ظاهر قوله هذا وسنبين عن قريب ما اراده به حتى يزول
الوهم ويحصل الفهم وكثير من المحققين على ان العلم بكنه ذات الله ما هو بحاصل لاحد وان كان
ممكنا ومقدورا لله تعالى خلق العلم به لمن يشاء من عباده وحاصل ما احتجوا به عليه الاستقراء فانهم قالوا
لا يدرك احد منهم تعالى غير السلوب والاضافات والمفهومات الكلية من الاسماء والصفات
وظاهر ان ذات الواجب موجود متعين ونوع حقيقي ما هو سلب ولا اضافة ولا مفهوم كلي
ويرد عليه ان الاحاطة بافراد العباد وعلومهم واوصافهم غير ميسر فمن اين الحكم بان كل واحد لا
يدرك منه غير ما ذكر وايضا كلام في ماهية الواجب لا في هويته المتعينة فمن اين الحكم بان
حقيقته ليس بامر كلي اقول ولا يبعد عندي استحالة تصوره بالكنه لغيره بناء على ان العالم
محيط بالمعلوم والمحيط يجب ان يكون اوسع او مساويا بالنسبة الى المحاط ومن المعلوم انه لا شيء
يساوي للواجب فضلا عن ان يكون اوسع منه ثم المحقق ان العلم بكنه ذاته غير متحقق لاحد اصلا
ولا يبعد ان يدعى فيه الاجماع فان العجز عن احاطة صفات الله منقول عن علماء كل عصر فضلا عن العوام
فكيف عن احاطة ذاته وقد قال اكمل البشر لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال الله
تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وجميع العلوم في جنب العلم بالله اقل من القليل فاذا حصل
بكماله يكون الحاصل كثيرا وامر الله اكمل البشر باستزادة العلم بقوله رب زدني علما على ان فوق
كل مرتبة من العلم مرتبة اعلى كما ينبئ عنه قوله وفوق كل ذي علم عليم لا جائز ان يكون المراد من
هذا العلم العلم بما سوى الله من العالم فانه لا فضيلة يعتد بها له بالقياس الى منصب الرسالة
حتى يحرضه الله الى الاستزادة منه فهو العلم بالله واسمائه وصفاته ولا تناهي لمراتبه ابد الاباد سرمدا
ولا تزال ترقيات اكمل من عباد الله من مرتبة منه الى مرتبة اعلى وبه يتفاضل افراد البشر بعضها على بعض
بعد ما انتهى التفاضل بالعبادات التي حكم النبي بانتهائه عما قريب بقوله فضل العالم على العابد
كفضلي على ادناكم وساير ما يدل على فضل العلم والعالم على العبادة والعابد فان المراد ليس
غير العلم بالله لغير ما ذكرنا واذا تحققت ما حققنا فاعلم ان مراد الامام بقوله نعرف الله حق معرفته

ليس كمال المعرفة اللائقة بشأنه البالغة بحقيقته وكنهه بل المراد به نوف الله واجب معرفته
الذي اوجبه على عباده تحققا بالايمان واتصافا بالانقياد والاذعان حتى ان من قصر في ذلك
القدر من المعرفة يكون منحطا عن درجة الايمان كما اوضح هذا المراد قوله بعده كما وصف نفسه
في كتابه بجميع صفاته فان الاعتقاد والايقان بكل ما وصف الله به نفسه واجب على من بلغه التفصيل
بحيث لا يكون مؤمنا من لم يؤمن بواحد من المجموع فهذه المرتبة من المعرفة ادنى مرتبة يتحقق معها
حقيقة الايمان وما مرتبة دون هذه المرتبة الا مرتبة الاجمال وهي المعرفة اجمالا ان كل ما وصف
الله به نفسه فهو حق فهذا الاجمال لا يكفي ايمانا الا بالنسبة الى بعض الاوصاف بعد حصول المعرفة
التفصيلية ببعض العقائد التي لا بد من اعتقادها تفصيلا من ضروريات الدين كالعلم بالوجوب
والوحدانية ونحوهما فاين هذا الكلام من الامام من دعوى تحقق كمال المعرفة بالله على وجه الاحاطة
بكنه ذاته وتفاصيل اسمائه وصفاته لكل احد من عوام المؤمنين فضلا عن الراسخين في العلم من الانبياء
والمرسلين والورثة الكاملين المكملين وكلامه واضح في مراده الا ان قصور الفهم وسوء النظر
حمل بعض من لم يخلص سريرته ولم يحسن سيرته الى اخذ امثال هذه المعاني القاصرة من كلام مثل الامام
الراسخ في العلم والوفاء نعوذ بالله من ذلك قال رضي الله عنه وليس يقدر احد ان يعبده
حق عبادته كما هو اهله ولكنه يعبده كما امر اي لا يقدر ان يعبده عبادة استحق لها من عباده
على مقتضى عظمة شانه وجلالة سلطانه وكمال انعامه عليهم وتمام احسانه اليهم بحيث يكون مكافاة منهم
لالطافه وعطياته ومجازاة لمواهبه وصلاته ولا ان يتم ما شرعه لهم من الاعمال والتروك ما ظهر من كل من
القسمين وما بطن فان من الاعمال افعال الجوارح كالصلوة والزكوة وساير العبادات القولية
والبدنية مما لا يحتاج ومنها اخلاق النفوس والقلوب مثل الشكر والتفويض والتوكل والصبر — أي التفصيل
والرضاء بالقضاء والخوف والرجاء وساير الاخلاق الحسنة والملكات الفاضلة فان كلا منها قد اوجبه
الله على عباده بنصوص قطعية الدلالة ودلايل يقينية الاشارة مثل قوله تعالى واصبروا واشكروا
وعلى الله فتوكلوا الى فرضية هذا القسم اوكد من القسم الاول فان اشرف ما في الانسان قلبه وكذلك

العمدة

العمدة من الاعمال عمله خيره افضل الخيرات وشره اشر الشرور وما شرعت الاعمال الظاهرة
الحسية الا لتكميل النفس وتحصيل الاخلاق الحسنة فالمشروع قصدا وبالذات هو القسم الثاني
وبوساطتها وبالتبع القسم الاول وكذلك قسم التروك منها ظواهر مثل ما اشتهر بين الناس من المعاصي
والكباير من قتل النفس والزنا وشهادة الزور ومنها بواطن مثل الكبر والعجب والبخل والرياء
والحسد والحقد وساير ما مما يفسد النفوس ويحبط الاعمال فهذا القسم من التروك اوقع تاثيرا
واشدها تنويرا للقلب والباطن وما لم يصف الباطن عن هذه الموبقات المهلكات لم ينجح في نفسه ظواهر
العبادات وان كثرت كما لا ينبت الزرع في ارض غير مصلحة خلال الحشائش المشتبكة المتمكنة المتنوعة وان كان الناس
على الظواهر عاكفين وعن السراير غافلين وبالجملة الامتثال بجميع الاوامر والانتهاء عن كل النواهي
في الظاهر والباطن بالبدن والقلب لا يكاد يقدر عليه احد ولذلك قال افضل الانبياء شيبتني سورة
هود مشيرا الى ما ورد فيه من قوله فاستقم كما امرت ونقل عنه انه قال مشيرا الى اصبعيه لو اخذت
بما كسبت هاتان ما نجوت الا ان لبعض الاخلاق الفاضلة مرتبة اعتقادية هي اصله ومنشاؤه
لا بد منها في الايمان حتى لو فقد فقد به الايمان مثل التوكل بمعنى اعتقاد انه وكيل كل احد في كل الامور
بيده نفعه وضره يوصل اليه منافعه ويدفع عنه مضاره بمحض مشيته ومثل رجاء ثوابه وفضله وخوف
عقابه وقهره بمجرد اعتقاد انه قادر على الثواب والعقاب مريد لهما شاء ومثل الرضاء بقضائه من حيث
اعتقاد وجوبه فمن اصول هذه الملكات واعتقاد يستوي المؤمنون كلهم ومن خلا عنها فليس
بمؤمن ولكن لكل منها درجات متفاوتة ومراتب متفاضلة يترقى كل منها بقدر كمال الايمان ولذلك
قال رضي الله عنه فيستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل والرضاء بقضائه والخوف
والرجاء في الايمان في ذلك ويتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كله وفي بعض النسخ وقع
في الايمان وفيما دون الايمان والمعنى قريب جعل من الكمال في هذه الخصايل دون اصولها مع ان كمال
كل وصف اعلى مرتبة نظرا الى ان الاصول من الايمان ومراتب الكمال من الاعمال ولان علو الايمان من
الاعمال والقاعدة انه ليس يقدر احد ان يعبده حق عبادته وقد فسر حق العبادة بالقدر

الزم منها ان يكون تكليف الله بها تكليفا بما لا يطاق وقد وقع الاجماع من الامة على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وان وقع الاختلاف
في جوازه لا يقال كل واحد من المامورات والمنهيات يقدر عليه كل واحد من العباد فبهذا القدر يرتفع عنه حكم ما لا يطاق
لانا نقول نعم يرتفع بالنسبة الى كل واحد واحد واما بالنسبة الى المجموع فلا فان المجموع قد كلف به الكل
كما كلف بكل واحد منه والجواب الحق ان المراد بقوله يقدر التعسر والصعوبة لا التعذر والامتناع
فلا يرتقي التعسر والصعوبة الى ان يلتحق بما لا يطاق فان قيل بما نقل عن النبي عليه الصلوة والسلام
من قوله لو اخذت بما كسبت هاتان اشعر بانه لم يطق حق العبادة فاذا لم يطقه لا يطيقه احد غيره
قلنا المذهب ان النبي معصوم عن الصغاير فضلا عن الكباير فهو مؤد ما اوجب الله عليه حق الاداء
واما ما نقل عنه مما ظاهر دلالته في التقصير فهو هضم منه لما يستحق الله من كمال التعبد بامتثال جميع
ما امر به واجتناب كل ما نهى عنه وهضمه لنفسه تعظيما لشان ربه ويحتمل ان يتيسر هضمه لغيره من
الانبياء الذين شهد الله في كلامه بانهم من الصالحين ومن المخلصين ومن المصطفين الاخيار بل
من ورثتهم من آحاد امته ولعل ما اظهر النبي من التقصير بالنسبة الى ما استحقه الله باعتبار عظمة
شانه وكمال انعامه على عباده منهم فوق ما اوجب عليهم لا بالنسبة الى القدر الواجب في اتيان الفرايض
والمواجب فان قيل اليس تكليفا بما لا يطاق في حق العامة فان ما لا يطيقه الا الآحاد الخاصة
لا يطيقه العامة قلت بل يطيق الكل الكل وعدم الطاقة ليس الا باعتبار سوء افعالهم الارادية
وخبث اعمالهم الاختيارية من اتباعهم الهوى وانهماكهم في الشهوات لا بحسب
القدرة الموهوبة لهم من الله وصحة تعلقها بالاعمال المكلفة بها العباد ولعل تشديد الله
على عباده في تكليفهم بما يصعب عليهم ويقرب بصعوبته من حد الامتناع بالنسبة الى عامتهم
لكي يجتهدوا في الاجتهاد ويتمادوا في العبادة حتى يصل السابقون الى ذروة الكمال والى ما دونه
من دونهم ثم وثم ثم فضل عليهم كبير وعفوه وغفرانه لاهل التقصير شامل وكثير قال رضي الله عنه
والله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد تفضلا منه بلغ
وقد يعاقب على الذنب عدلا منه وقد يعفو فضلا منه وقد عرفت ان وجود العبد واعضائه

واوصافه

واوصافه من القدرة والارادة والسمع والبصر وغيرها كلها عطاء من الله محض فضله وكذلك
بيان الخير والشر ليطلب ذلك ويجتنب هذا ثم الهداية والتوفيق ونصب دواعي
الخير وساير مقدمات الحسنات ودفع السيئات جميعها الطاف الله واعطياته فلا يستحق
العبد شيئا من المثوبات وان صرف ليالي جميع عمره وايامه الى الطاعات واجتنب كل
الاجتناب عن جميع الفواحش والسيئات بل ولا يؤدي بها شكر شيء من النعم العاجلة
مما ذكر من الاعطيات فما اعطاه الله من المثوبات كله تفضل وتكرم منه الا انه تعالى قد يقتصر
في حق البعض من اعطاء الثواب على ما يستحقه كل عامل بعمله وقد لا يقتصر عليه بل يضاعفه
الى سبعة وعشرة وسبعين والى سبعمائة وقد يوفي الاجر بغير حساب واقتصاره تعالى على
الاستحقاق الظاهري الذي سماه بفضله استحقاقا واوجب به ثوابا هو العدالة التي بعد
الاخلال بها على ما اوجبه من سنته وحكم وعده تقصير في المجازاة وتفريط في المكافاة
وما فوق ذلك من مراتب التضعيفات فهو محض تفضل وكذلك تعذيبه بقدر ما استحق به المسيء
من العقاب عدل منه تعالى بحيث بعد ما فضل منه ظلما على قانون عدله الذي وضعه بلطفه
واخبر عن عدم تجاوزه عنه بوعده وتركه التعذيب المستحق بالكلية او تخفيفه على قدر الاستحقاق
فهو عفو منه وفضل ايضا والفضل وان لم يكن له سبب في الظاهر وبادي الامر لكن بتدقيق
النظر وتحقيقه يستدعي ان يكون له سبب خفي من الاخلاق او الاعمال او الاستعداد الاصلية الفطرية
او الاسباب الا ان فعله الله والا فالكل عباد الله ومخلوقه وجميعهم مشمول لطفه ومتسع رحمته
فتخصيص البعض بالتفضل دون الاخرين ترجيح بلا مرجح وذا لا يجوز الا ان مثل هذا السبب
لخفائه عن انظار الناظرين قيل انه محض تفضل بلا سبب ونسب مثل هذا الى المشية المطلقة
وسكت عن سبب المشية لمكان خفائه وعدم اطلاع الخلق به والله يختص برحمته من يشاء والله
في انواع جنة الاعمال ذو الفضل العظيم ويعبر عن المثوبات التي يعطيها الله في مقابلة الاستحقاق بجنة الاعمال وعن المثوبات التي
يتفضل الله بها على عباده من غير استحقاق بجنة الفضل وجنة الاختصاص وجنة ثالثة يقال لها جنة

الوراثة كما قال الله تعالى ومن ورثة جنة النعيم وهي ما اعده الله من الجنة لاهل النار فاذا لم يصلوا
اليها وخلت منازلهم التي اعدت لهم في الجنة اورثها الله لاهل الجنة وذلك لانه ما من نفس
من نفوس الانس والجن الا وله منزلة في الجنة ومنزلة في النار فاذا دخل الفريقان المنزلتين بقيت
منازل اهل النار في الجنة ومنازل اهل الجنة في النار خالية فيورث المنازل الخالية التي في الجنة
من اهلها واما المنازل الخالية التي في النار فليس ايراثها من اصلها عدلا فيبقى خالية فذلك الذي
حكى الله عنه بقوله يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد الى ان يخلق الله خلقا يناسب
امزجتهم مزاج النار فيملؤ تلك المنازل بهم بحيث لا يتعذبون من النار بل يتنعمون بها وكذلك
النار تتسلى بهم عن وحشة الخلو والفراغ وهذا ما ورد في الحديث من انه لا يزال جهنم يلقى فيها وتقول
هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض فتقول قط قط بعزتك
وكرمك فالمراد من قدمه تعالى ذلك الخلق الذي يخلقه الله على مزاج النار لتسكن المنازل الخالية الخبائثة
والله اعلم قال رضي الله عنه شفاعة الانبياء عليهم السلام حق وشفاعة النبي عليه السلام للمؤمنين
المذنبين ولاهل الكبائر منهم المستوجبين للعقاب حق اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع
فلا ينكر اصله احد الا ان النزاع في ان تعلقها هل هو مختص بالمطيع والتائب وثمرتها رفع الدرجات
وزيادة المثوبات او هو عام للعصاة والفساق من اهل الكبائر وثمرتها فيهم رفع العذاب
راسا او تخفيف منه شطرا والمعتزلة ذهبوا الى الشق الاول ونفوا الشفاعة عن الفساق
محتجين بالآيات الدالة على نفي الشفاعة اصلا مثل قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فان الضمير
عايد الى النفس المنكر المبهم المذكور فيما قبله في قوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا فيكون الحكم عاما لكل نفس الا ان الآيات والاحاديث الدالة على ثبوت اصل الشفاعة
اخرجت المطيع والتائب فبقي العموم فيما وراءهما ومثل قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة وقوله تعالى
من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
والجواب اخراج المؤمن مطلقا بدلالة ادلة ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر او تخصيص

الشفاعة

الشفاعة المنفية بالشفاعة المبتنية على المصدقات النفسانية من غير امر واذن من الله بقرينة
النصوص الدالة على استثناء الشفاعة باذن الله عن النفي وبقرينة اعتماد الخلق على الشفاعة المجردة من غير مبالاتهم
بجانب الحق كما يفهم من قول الكفرة هؤلاء شفعاؤنا عند الله مع انهم لا يعبدون الله ولا يتوجهون
اليه وكما يفهم من معاملات عوام المؤمنين من انهماكهم في الشهوات واهمالهم جانب الله كانهم يعتمدون
غيره وايضا ورد في بعض تلك الآيات حكم النفي على الظالمين وفي بعضها على الكافرين دلالة او اشارة
اما الدلالة فقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والاشارة فقوله والكافرون هم الظالمون والظلم المطلق
هو الكفر ويكون تخصيص النفي في هذين الآيتين دليلا على تخصيصه في الآيات المطلقة الظاهر وايضا يحتمل
الآيات نفي العموم كما يحتمل عموم النفي واما استدلالهم بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى بناء على ان وصف
الارتضاء ينافي الفسق وارتكاب الكبيرة فمدفوع بمنع المنافات بناء على ان الايمان خصوصا اذا قارن
بالاعمال الصالحة يوجب الارتضاء ولو بوجه واما المفهوم من قوله تعالى في حق حملة العرش ويستغفرون للذين
آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك من اختصاص شفاعتهم للمؤمنين التابعين مع انه لا فارق بين شفاعتهم
وبين شفاعة الانبياء وسائر المؤمنين فدلالته ليس الا على اختصاص شفاعتهم بالتائبين وكل مؤمن
تائب عن الكفر مع ان عدم الفرق غير مسلم ولا منصوص عليه وان لم ينص على الفرق ايضا واما استدلالهم
بالآيات الدالة على خلود الفاسد بناء على ان الخلود ينافي الشفاعة فقد عرف بطلانه واستدلوا ايضا بان
الاجماع انعقد على الدعاء باللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد فلو كان اهلها العصاة والفساق للزم ان يكون
دعاء الداعي به للالحاق بهم والجواب انا لا ندعي الاختصاص ونفي العموم للمطيع لرفع درجاتهم وتضعيف مثوباتهم
ولو نسلم فالدعاء للشفاعة على تقدير ان يكونوا من العصاة فانه لا علم لاحد بحاله مع ما سمع من قوله وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون وكان شدة الفرق من الله وسوء الظن بالانفس حملهم على هذا الاستدعاء كانهم
يستبعدون النجاة لانفسهم بدون الشفاعة لانهم يالون لانفسهم الفسق ثم الشفاعة واما اهل
الحق فيقولون بالشفاعة العامة في حق المطيع برفع الدرجات وفي حق الفاسق برفع العذاب او تخفيفه
وحين الاحتضار وفي الموقف بل وفي كل موطن منه مثل مواطن الميزان والحساب وايتاء الكتاب وعبور الصراط

أدخرت م

والدليل عليه الاجماع في القرن الاول ثم النصوص الواردة في الشفاعة عامة وفي اهل الكباير خاصة مثل
قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي ولا معنى لتخصيص اهل الكباير بالتائبين اذ التوبة
مكفرة للذنوب بلا احتياج الى الشفاعة وورد في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد فيشفع مرارا
حتى يقول الله له في المرة الثالثة انطلق فاخرج من كان في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال حبة من خردل
من ايمان وعنه عليه السلم اسعد الناس بشفاعتي يوم القيمة من قال لا اله الا الله خالصا في قلبه او
في نفسه وايضا يدل قوله تعالى تحقيرا ان الكفار وتقبيحا لحالهم وتخصيصا لهم باسوء الاحوال
فما ينفعهم شفاعة الشافعين فلو كان عدم النفع عاما ايضا للفساق لما حمل على التوبيخ التام
والتقبيح الشديد في حقهم فان مساق الآية لتخصيص الكفرة بشدة القباحة وبعض اهل السنة
خصوا حقيقة الشفاعة بدفع المضار واسقاط العقوبات ومنعوا دلالتها حقيقة على زيادة
المنافع ورفع الدرجات محتجين بانه لو كانت الشفاعة عامة لزيادة المنافع لكان صلواتنا
في حق النبي شفاعة مع دلالة الاجماع على خلافه فعلى هذا يكفي ثبوت اصل الشفاعة في تعلقها لاهل الكباير
لان الصغاير مكفرة بمجرد الاجتناب واتيان الفرايض والواجبات فتعين ان يكون اثر الشفاعة
مقصورا على اهل الكباير واما صغاير اهل الكباير فبعيد ان يكون اثر الشفاعة مقصورا عليها
لقلة وقع الصغاير وعظم شان الشفاعة قال رضي الله عنه ووزن الاعمال بالميزان حق اي وزن كتب
الاعمال او وزن صورها التي تجسد وتتمثل بها الاعمال فصور الحسنات نورانية والسيئات ظلمانية
فلا يرد ان الاعمال اعراض لا يقبل الوزن والدخول في الوزن سيما بعدما انقضت وعدمت فلا يترك
ظواهر النصوص لهذا القدر الكاسد مثل قوله ونضع الموازين القسط فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وورد في الحديث ايضا ولا يترك ما دل
عليه النصوص بمجامع امكانه ومع عدم دلالة على خلافه وورد الموازين بلفظ الجمع اما للاستعظام
واما لما قيل من ان لكل مكلف ميزانا مع ان ميزانا كبيرا يوضع ايضا ايقاعا للمهابة في النفوس وتصويرا
للهول المعنوي بصورة المحسوس وبعض المعتزلة انكروا الوزن وتركوا ظاهر النصوص للعذر

الفاسد

الفاسد المذكور واولوها بالعدل لانه به يعرف بين الحق والباطل او بالادراك اذ كل نوع من
المدركات يعرف بنوع من المدركات كما يوزن الالوان بالبصر والمسموعات بالسمع والمعقولات
بالعقل وكذا ساير ها وجعلوا ورود الموازين بلفظ الجمع قرينة لهذا التاويل قال رضي الله عنه
وحوض النبي عليه السلم في القيمة حق والدليل عليه قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وقوله عليه السلم حوضي
مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب وكيزانه اكثر من نجوم السماء من
شرب منها فلا يظما ابدا وقيل الحوض غير الكوثر فان الكوثر في الجنة والحوض في الموقف والمراد
بقوله من شرب منه فلا يظما ابدا انه لا يقل ظماه فلا يظما ولا انه لا يظما ابدا فلا يشرب ابدا لان
قياس اهل الجنة يشهد بدوام التلذذ بدوام الشرب قال رضي الله عنه والقصاص فيما بين
الخصوم يوم القيمة حق فان لم يكن لهم الحسنات فطرح السيآت عليهم حق جائز اما جوازه فظاهر

جائز م

واما ثبوته وحقيته فللنصوص الدالة عليه ولاقتضاء الحكمة وقوعه لان ترك انصاف المظلوم من
الظالم من القادر الحكيم ليس مما لا يحسن لا يقع منه ومن شرع القصاصات والحدود على عباده
ولم يهمل حق احد وان كان حقا جزئيا الا وجب على الولاة ان ياخذ واحقه ممن ظلمه وتعدى عليه
معلوم انه لا يهمل مثله بنفسه يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ومن الاحاديث الواردة
في هذا الباب ما روى ابو هريرة عنه انه قال من كانت له مظلمة لاخيه من عرضه او شيء فليتحلله
منه اليوم قبل ان لا يكون دينار ولا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته وان لم يكن له
حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه وعنه صلى الله عليه وسلم برواية ابي هريرة انه قال اتدرون
من المفلس قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع قال ان المفلس من امتي من ياتي يوم القيمة
بصلاة وصيام وزكوة وياتي قد شتم هذا وقذف هذا واكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا
فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان يقضي ما عليه اخذ من خطاياهم
فطرحت عليه ثم طرح في النار وقال عليه السلم لتؤدن الحقوق الى اهلها يوم القيمة حتى يقاد للشاة
الجلحاء من الشاة القرناء قال رضي الله عنه والجنة والنار مخلوقتان لا يفنيان ابدا ولا يموت

الحور ابدا ولا يفني عقاب الله ولا ثوابه سرمدا والدليل عليه الآيات الدالة على اسكان الله آدم
وحوا في الجنة وحمل تلك الجنة على بستان ارض خلاف الظاهر المجمع عليه بالاضرورة وقرينه والنار قرين
الجنة وهما متلازمان ومتقابلان في الوجود بالاجماع فثبوت الجنة ثبوت النار ايضا وكذا
يدل عليه ظواهر الآيات الدالة على اعدادهما في الزمان الماضي مثل قوله في حق الجنة اعدت للمتقين
وفي حق النار اعدت للكافرين وكذا ما في معناهما من قوله تعا وازلفت الجنة للمتقين و
برزت الجحيم للغاوين فانه وان جاز التعبير عن امر محقق وقوعه في المستقبل بصيغة الماضي مجازا
لكن عند امكان ارادة المعنى الحقيقي وعدم القرينة الصارفة عنه لا يجوز واما انهما لا يفنيان ابدا
فلان الكتب السماوية والسنن النبوية والامم الملية متطابقة قاطبة على انهما دار خلد واما قوله
تعا كل شيء هالك الا وجهه يجوز ان يكون الضمير المضاف اليه الوجه عايدا الى الشيء ويكون المراد بوجه
الشيء وجوده لانه به ظهوره كل شيء كما بالوجه ظهور الانسان فالمعنى كل شيء من الذوات والصفات عدم صرف
الا الوجود فانه به ظهر كل موجود بعد ما انه في ظلمة العدم مكتوم ومفقود وعلى تقدير عود الضمير الى الله مجال احتمال لهذا
المعنى ايضا بان يراد ان كل ممكن غير الله معدوم في ذاته والوجود لديه استعار من غيره وقيل تخصصهما من هذه
الآية بقرينة تعارض الادلة ثم بعد هذه الاحتمالات فالهلاك اللحظة مرة لا ينافي الحكم بالخلود وان كان
لا يخلو عن نوع تجوز وبعض المعتزلة انكروا كونهما مخلوقتين بالفعل بناء على اصولهم الكاذبة من ان
خلقهما بالفعل مع ان اهلهما لا يدخلونهما عبث والحكيم لا يفعل العبث وتمسكا باية الهلاك اما الاية
فقد عرفت جوابه واما كذب اصلهم فلان على تقدير لزوم الغرض لافعاله يجوز ان لا يطلع لحكمته اذ يجوز
ان يصل امداداته وآثاره الى اهل العالم كما ان حركات الافلاك واوضاع الكواكب ممدات لهذا
العالم ويجوز ان يكون في اعدادهما ثم الاخبار لعباده عن اعدادهما منافع ومصالح مع ان اسكان
آدم فيهما ثم اهباطه منهما امر كلي يتفرع منه فروع كلية وكفى به منفعة وانكرهما الفلاسفة راسا بناء على اصولهم
الباطلة قالوا انهما على ما وصفا من العظم كما دل عليه قوله تع وجنة عرضها كعرض السموات والارض لا يسعان
عالم العناصر فلا بد ان يكونا من عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنها ايضا ويلزم الخرق للافلاك لان انتقال

كل شيء هالك الا وجهه تحتمل عود الضمير الى الشيء

الالي [illegible]

اهل هذا العالم اليهما لا تتصور الا بالخرق وهو محال مبرهن على استحالته وايضا لو كان خارج هذا العالم
عالم آخر لكان فيه جهات والجهات لا بد لها من محدد والمحدد لا بد ان يكون كريا كما ذلك ثبت
بالدلايل فاذا كان خارج هذا العالم الكري عالم كري آخر للزم ان لا يكون تلاقيهما بجزئين منهما لا بكليتهما
فيلزم الخلا وايضا لا بد ان يكون في ذلك عناصر متحيزة في احيانهما الطبيعة فيلزم ان يكون للطبيعة
الواحدة حيزان مختلفان وكل هذه المقدمات مقدمات فلسفية غير ثابتة واكثرها باطلة يستدل على
بطلانها وقد ذكرنا فيما سبق قال رضي الله عنه الله يهدي من يشاء فضلا عنه ويضل من يشاء عدلا منه
واضلاله خذلانه وتفسير الخذلان ان لا يوفق العبد على ما يرضاه عنه وهو عدل منه وكذا عقوبة
المخذول على المعصية والهداية يجيء بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والدعوة الى الحق وهي بهذين
المعنيين لا اختصاص لهما بواحد دون واحد بفرقة دون فرقة بل يعم المؤمن والكافر ويوصف
بها الله حقيقة مثل قوله تع واما ثمود فهديناهم والنبي ايضا مثل قوله تع وانك لتهدي الى صراط مستقيم
ويوصف الاسباب مجازا مثل قوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويقابلها الاضلال وهو الدلالة
على الطريق الغير الموصل والدعوة الى الباطل ويجيء بمعنى الاهتداء فيكون الموصوف بها العباد و
يقابلها الضلال وههنا الهداية والاضلال بمعنى خلق الهداية والضلالة فهما دايران على المشية
لانه لا خالق الا الله ولا خلق الا بالمشية والارادة وهدايته لمن يشاء فضل منه لانه لا وجوب عليه
ولا استيجاب من العبد لان عمل العبد وان حسن وطال لا يوازي واحدا من الوف النعم السابقة ولا يؤدي
به شكره فضلا عن ان يستوجب جزاء والاضلال عدل منه لان العبد قد استحقه بقبح اختياره وسوء
صنيعه لان جزاء السيئة بالسيئة محض عدل وتاديب مستحق واما قول المعتزلة من ان الاضلال
قبيح محض تمتنع فعله من الله تع وهو وصف حقيقي للشيطان وما وقع من وصف الله مجاز من حيث
ان صدوره عن الشيطان بسبب اقدار الله وتمكينه او بواسطة ابتلائه وتكليفه وقد عرفت
ما فيه من ان القبيح الاتصاف بالاضلال ومثاله لا خلقه الضلالة عند ارادة العبد اياه فالهداية
من الله لعبده اولا دلالته على الطريق الموصل فاذا اهتدى العبد الى وجد الطريق الموصل اراد

في حق الهداية بمعنى الاهتداء

سلوكه فيخلق الله له قدرة على سلوكه الذى هو فعل الطاعات والحسنات وهذا الخلق هو التوفيق منه
والموفق يطيع البتة ولا يعصى اذ القدرة على الطاعات التى خلقها الله له هى الاستطاعة التى يكون مع الفعل
فيلزم الفعل الذى هو متعلقها ومقدورها وهو ضد القدرة المعصية التى هى الخذلان وهى الاستطاعة
التى يكون مع فعل العصيان فيمتنع الخذلان والعصيان عند وجود التوفيق واللطف هو التوفيق
وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا واتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين
والاول هو اللطف المحصل والثانى اللطف المقرب والمحصل ان كان محصلا للواجب يسمونه توفيقا
وان كان محصلا لترك القبيح يخصونه باسم العصمة والخذلان منع اللطف قال رضى الله عنه
ولا يجوز ان يقال سلب الايمان من عبد المؤمن قهرا ولكن قيل العبد يدع الايمان فاذا ترك حينئذ
سلب منه الشيطان قد عرفت ان الله تعالى قد حكمت حكمته بان لا يريد شيئا من افعال العباد ولا
تعلق قدرته عليه الا بعد ان اراده العبد وعلق قدرته عليه فاذا عزم العبد على الكفر وتبرى عن
الايمان تخذله الله اى يخلق له قدرة الكفر لاختيار الكفر لا انه يجبره ويكرهه على الكفر فلهذا لا يجوز ان
يقال سلب الايمان من عبده المؤمن قهرا لانه لم يجبره بل خلق له ما ساله بلسان استعداده اولا ثم
بارادته واختياره ثانيا بعد ما مكنه الله تعالى من الفعل والترك وبين له الرشد والغى والخير والشر والنفع
والضر ولذلك يقال العبد يدع الايمان واما سلب الشيطان للايمان فلعله كناية عن استيلائه على
قلب العبد بزوال المانع والدافع الذى هو قوة الايمان لان بين نارية الشيطان ونورية الايمان
مضادة اصلية فالنار مغلوب ومقهور عن النور ابدا فما دام قلب العبد منورا بنور الايمان
لا يستطيع الشيطان ان يستولى على ذلك القلب استيلاء كليا وان كان له دخل وتاثير ما الى حواليه
مما يلى جهة النفس فنور الايمان ما دام راسخا فى قلب المؤمن ومتمكنا فيه يستمد من النور المطلق الرحمانى
فيقوى ويدفع الشيطان فاذا تركه العبد ينقطع مدده من نور الرحمن ويضعف فيغلب
الشيطان ويطفئه فيسلبه لا ان الله يريد قصد سلبه واطفائه قال رضى الله عنه سؤال
منكر ونكير فى القبر حق كائن واعادة الروح الى العبد فى قبره حق وضغطة القبر وعذابه جاير كاين

وتبرى العبد من الايمان وعزمه على الكفر باختيار منه من غير جبر والجاء من الله فذلك تركه الايمان صح

للكفار

للكفار كلهم اجمعين ولبعض المسلمين اما السؤال فلما ورد من الحديث المشهور فى هذا من انه
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر النكير فيسئلان
الميت عن ربه وعن دينه ونبيه وقد صح عنه عليه السلام انه قال قوله تعالى يثبت الله الذين
آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا والآخرة نزل فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك ومن
نبيك وما دينك واما عذاب القبر فدلائله كثيرة من الكتاب والسنة اما الكتاب فمثل
قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم يقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
فان النار المعروضة عليهم غدوا وعشيا قبل يوم القيمة بدليل قوله تعالى بعده ويوم يقوم الساعة
فيكون فى القبر والبرزخ وكذلك قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا بدلالة الفاء على التعقيب بلا تراخ
وكون عذاب الساعة متراخيا عن الاغراق وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فان الاحياء الاول فى القبر والثانى فى الحشر بالاتفاق وكذا قوله بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
بما آتاهم الله من فضله يدل عليه صريحا واما الاحاديث فكثيرة كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وما تواتر من استعاذة النبى عليه السلام فى دعواته من عذاب القبر
صريح فى هذا وبالجملة الاحاديث المشهورة عن النبى عليه السلام فى عذاب القبر شايع كثير
والاخبار فيما بين الامم السالفة عن الانبياء المتقدمين واردة وبعد تواردالنصوص وتظاهر
الاخبار لا يتجاوز عن الدلالات القطعية ولا يلتفت الى الاستبعادات الوهمية ولا يترك
الظواهر الحقيقية ولا يرتكب بلا ضرورة ولا قرينة الى المجازات فى الحالة الاختيارية فان ما ذكره
المنكرون فى هذا الباب فى معرض الدليل فهو عليل وما عدوه امتناعا فهو استبعاد مثل
ما قالوا ان الميت جماد لا حيوة له فتعذيبه محال واثباته محال وايضا ربما يبقى الموتى من الانسان
والحيوان بحضرتنا مع انا لا نشاهد منها اثر حيوة اصلا وايضا ربما يحرق الحيوانات بحيث
يصير رمادا وتذروه الرياح والعاقل لا يتصور للاجزاء المتفرقة تلك حيوة يلتذ او يتالم بها
ونقول عدم احساسنا من الميت الذى بحضرتنا اذا بقيت كذلك ايا ما شيئا من اثر

اللذة والالم وعدم تصورنا اياها في الاجزاء المتفرقة والمحرقة التي صارت رمادا تذروه
الرياح لا ينافي سهولة خلق نوع حيوة في بعض تلك الاجزاء بحيث يحصل بها التلذذ والتألم
بالنسبة الى قدرة القادر العليم اما استدلال المنكرين بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى من حيث ان الحيوة في القبر يوجب الموتة الثانية ليتحقق الحيوة الجديدة في الحشر فلا يستقيم
ما دل عليه الآية من كون الموت موتة واحدة فمدفوع بان تخصيص الموتة الاولى بالذكر لكونه موتا
بين الآثار قوى الاحوال والاحكام من حيث انه زوال حيوة تامة لا ينافي ثبوت موتة ثانية
في القبر بزوال نوع حيوة ضعيفة بقدر ما يدرك بها اللذة والالم فان قيل اليس النفي باقيا في
ما على المستثنى حتى يكون الموتة الثانية منفية قلت نعم لكن لا مطلقا بل في الجنة او في الآخرة فقد
تصور لكونها اول احوالها واما في الجنة فلا يتصور الا على توهم بعض المتوهمين فازالها بطريق
المبالغة بانه لو كان فيها موت لكان هي الموتة الاولى فلما كان استحالتها بينا كان استحالة الموت
المطلق كذلك ويجوز ان يكون الاستثناء منقطعا فيكون المعنى لكن ذاقوا الموتة الاولى فالمفهوم
من الآية ليس الا نفي الموت القوي الذي هو زوال الحيوة القوية بعد الموتة الاولى واما استدلالهم
واما استدلالهم بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وبقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين من حيث ان الاثنتين دلتا على كون الاحياء اثنين ولو كان في القبر حيوة اخرى لكان ثلثة
فمدفوع بعين ما دفع به الاول من ان تخصيص الاحيائين القويين الظاهري الآثار بالذكر لا يوجب
نفي احياء ثالث متعلق بحيوة ضعيفة لا يظهر آثاره ترك ذكره لضعفه وخفائه واما استدلالهم
بقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فضعيف ايضا لان المراد من الآية تمثيل حال الكفار
بحال الموتى من جهة عدم السمع لا نفي ثبوت الحيوة في القبر وايضا يجوز ان يكون ما اثبتناه من
الحيوة في القبر حيوة ضعيفة لا يترتب عليه سماع الاصوات الحية وان ترتب عليه اللذة والالم
بل ويجوز ان يكون اللذة او تألمه ما نعا من السماع والنفي وارد على السمع لا على الحيوة
وقد اتفقوا على ان تلك الحيوة ليست بحيوة كاملة يكون معها القدرة والارادة والافعال

فان ضمير فيها راجع اليها فالمعنى
ما الفائدة في نفيها فيها مع انها
لا يتصور فيها قلت اما في الجنة
مح

الاختيارية حتى توقفوا في عود الروح الى البدن في القبر مع قولهم بثبوت نوع حيوة فيه لكن
يرد ان جواب الملكين من الافعال الاختيارية المحسوسة مع ان الحديث دل بثبوته ويمكن ان
يجاب عنه بانه يجوز ان يكون بفعل ضعيف خفي لا يطلع احد من خارج ولا يلزم من القدرة على
مثل هذا الفعل الخفي الضعيف القدرة على الافعال القوية الظاهرة والمنفي ههنا ليس الا هي
لكن امكان التكلم وان كان مهما خفيا ضعيفا في الاجزاء المحترقة المتفرقة الرمادية التي
تذروه الرياح شرقا وغربا مع انه لا لسان ولا ضعه ولا مضغة منه فيها مشكل جدا اللهم
الا ان يقال يجوز ان يخلق الله في بعض تلك الاجزاء مهما خفيا من غير فم ولسان اعلم انه قيل
ان بين العالم الروحاني النوراني الصرف اللطيف المجرد من المواد والصور وبين العالم الجسماني
الظلماني الكثيف المركب من المادة والصورة عالما آخر ذا جهتين برزخا حاجزا بينهما متصفا
بشيء من صفتي طرفيه متوسطا بينهما لان بين صرافة التجرد والكثافة المادية تباينا تاما تنزل
الوجود من العالم ذي الجهتين وبرزخيته بينهما بحيث يكون شبيها بعالم الارواح المجردة في كونه
لطيفا نورانيا غير متعلق بالمادة الظلمانية وبعالم الاجسام في كونه صوريا حسيا مقداريا
ليتنزل الوجود من درجة التجرد بواسطته الى رتبة المادية وما شيء في العالم المادي الا وله
صورة في العالم المثال بل لكل ذات واحدة في هذا العالم صور شتى بحسب الاوصاف
والاعتبارات الكائنة فيها ولذلك قيل ان نسبة الشهادة الى المثال كنسبة قصعة
في بحر غير متناه وفيه صور الافلاك والعناصر وفيه انواع اجناس الجواهر ومقولات
الاعراض وانواع النبات والحيوانات وهو للنفس الكلية للعالم الكلي بمنزلة الخيال
الجزئي لكل فرد من افراد الانسان فهو الخيال المطلق للعالم الكبير والخيال الجزئي
لكل نفس مثل كوة ينظر منه الى بحر الخيال المطلق وباب يجاز منه اليه وكل رؤيا
صادقة يرى فيه والا لكان مخترعا من الخيال الجزئي فلا يكون صادقا ومن عبر عن
الخيال المقيد واتصل الى المثال المطلق لا يخطئ رؤياه اصلا لكون المثال المطلق

النور ان وبين العالم الجسماني الظلماني عالما آخر ذا جهتين
[illegible] العالم الروحاني

الاولى الثانية خارج عن طور التناسب فاقتضت
الحكمة توسط ذلك العالم مح

متطابقا بالصور العقلية التى فى اللوح المحفوظ فهو مظهر العلم الآلهى ومن صحت
مزاجه واعتاد بالخيرات الحسان من الطاعات الظاهرة والباطنة واعتاد بالصدق
فى القول والفعل وصفت سريرته من الاعتقادات الزايغة وخلصت سيرته عن الاخلاق السيئة
واعرض عن الشهوات الحسية وتوجه الى العوالم القدسية يشاهد ما شاهد فى هذا العالم
فيكون مصيبا البتة ومن اتصف بخلاف ما ذكرنا يكون خطاؤه اكثر من صوابه وهذا
العالم كما يتوسط ويتبرزخ بين عالم الجبروت الروحانى وبين عالم الشهادة الحسى فى
التنزل كذلك يتوسط بين الدنيا والآخرة فى التصاعد لكن قالوا هذا غير الاول لان الاول
من مراتب تنزلات الوجود والثانى من مراتب العروج والتصاعد حتى سموا الاول بالغيب
الامكانى لامكان ظهور ما فيه فى عالم الشهادة والثانى بالغيب المحال لامتناع رجوع ما فيه
الى الدنيا وان رجع الى عالم جسمانى مثله فى الآخرة واذ قد تبين لك ذلك فاقول لا بعد فى
ان يكون تحقق ما اخبر به الصادق من احوال القبر من اللذة والالم والسؤال والجواب فى
هذا العالم المثالى المطلق فانه لا قاطع بكونه فى عالم جسمانى مادى فعلى هذا يزول
الاستبعادات التى ذكرها المنكرون بالكلية ولا يرد قطعا ما اوردها من الآيات
لان الحيوة المثالية حيوة باقية ابدية لا يطرء عليه الموت كما لا يعقبه فوت وما يعد فى
الآيات المذكورة من الموت والحيوة والاماتة والاحياء هو ما تجدد لا ما يتأبد وكذا ملك الحيوة لا توجب
سماع الاصوات الحسية الشهادية لان تلك الحيوة من عالم والاصوات من عالم آخر ولا جايز
ان يكون احوال الحشر وما بعده فى هذا العالم لان النصوص متطابقة والاجماع منعقد
على ان عالم الحشر عالم جسمانى مادى وايضا بعث من فى القبور والحيوة الثانية لا يتصور الا فى
الجسمانى فان الحيوة المثالية ما هى ثانية لتحققه عند الحيوة الاولى ايضا وما هى بعد برزخ القبور
بل هى فى البرزخ واما ما قالوا من كونه واسطة بين الاولى والآخرة فى مراتب التصاعد
والتدرج فليس معناه انه يحدث بعد الدنيا بل معناه انه واسطة فى اللطافة والكثافة بينهما

الطف

الطف من الاجسام واكثف من الارواح وايضا يفنى الدنيا ويبقى هو الى ان يحدث الآخرة
اللهم الا ان يحدث فى ذلك العالم صور الاعمال الدنيوية من الحسنات والسيئات وحدوثها
ايضا لا يكون بعد الدنيا بل فى وقت حدوث الاعمال وان كان ظهورها وانكشافها بعد الحيوة الدنيوية — واكشافها
الحيوة الدنيوية وايضا لو كان المعاد فى العالم المثالى لتعطل اسم الظاهر لفناء مظهره الذى
هو عالم الاجسام ثم عموم عذاب القبر لجميع الكفار لعدم المغفرة للكفر وكون ذلك العذاب
من عقوباته لانه اذا كان عقوبة لما دونه فكونه عقوبة له اولى فالمسلمون المذنبون فى
مشية الله تعالى ان شاء عذبهم فى قبورهم وان شاء عفى عنهم ونعمهم فيها قال رضى الله عنه
وكل شئ ذكره العلماء بالفارسية من صفات الباري عز اسماؤه وتعالى صفاته فجايز القول به
سوى اليد بالفارسية ويجوز ان يقال بروى خدا بلا تشبيه اى كل ما فسر به العلماء باوضاع
الالفاظ العربية والفارسية الاسماء والصفات الواردة بالالفاظ العربية من الالفاظ المرادفة
لها من الالفاظ الفارسية يجوز اطلاق تلك الالفاظ المرادفة الفارسية على الله تعالى لان مستند
الجواز وعدمه فى باب الاطلاق على الحق ورود الاذن من الشرع به بعد تحقق الاتصاف بالمعانى
لكن لا يكفى مجرد جريان الاطلاق فى صدد تقرير الكلام وبيان المعانى بحسب اقتضاء المقام بل لا بد
مع ذلك من الخلو عن اشعار ما فيه سوء ادب وايهام ما لا يليق بجناب قدسه ولا بد ان يكون
فيه من نوع انباء عن التعظيم وورود الاذن على شئ من اسم وصفه بلفظ عربى على ما يرادفه
من سائر اللغات اذا خلا من الاشعار والايهام المذكورين وتضمن الانباء عن التعظيم فان
مثل العاقل والفطن والزكى لا يطلق عليه لعدم ورود الاذن من الشرع به وكذا مثل خالق
البق والذباب وخالق الشرور والقبايح مع تضمن قول الله تعالى خالق كل شئ الاذن به لكون الاول
مشعرا بسوء ادب من حيث تضمنه التصريح باسناد خلق المحقرات على الاطلاق وكون الثانى
موهما بالنقص فى شانه وكذا لا يطلق عليه مثل الماكر والمستهزئ والمذل والمنسى والحارث
والزارع والرامى لخلوه عن التعظيم وقال امام الحرمين مدار جواز الاطلاق فى هذا الباب

ورود الشرع لا غير فان القياس لا يعمل الا في العمليات وفي غير العمليات لا يثبت الحكم الشرعي
الا بدليل شرعي واجيب بان باب الاطلاق من ابواب العمليات فان الاطلاق من الاعمال القولية
اللسانية وايضا انعقد الاجماع على عدم نفي الصحة فيما يطلق اهل كل لغة على الله تعالى
مما يرادف ما ورد باطلاقه الشرع من الالفاظ العربية مثل قول اهل الفرس خداي ومثل قول
الترك تنكري وقيل ان مستند امثال هذه الاطلاقات الاجماع كما ذكره المستدل وكفى بالاجماع
دليلا ويمكن ان يقال الاجماع انعقد على الجواز المعدم لانه استند الاطلاق على الاجماع المتقدم
واما عدم جواز اطلاق ليد بالفارسية فلان فيه تنصيصها على اثبات العضو الجسماني لله تعالى
من حيث عدم جريان استعماله على وجه الاستعارة في استعمالات الفرس بخلاف قولهم بروى
خداي بلا تشبيه فانه جرى في عرفهم استعماله بطريق الاستعارة بمعنى وجه تعالى او بمعنى جاله
خصوصا اذا قرن بقوله بلا تشبيه وما يجوز اطلاقه على الله تعالى من الاسماء والصفات كثيرة وما
ورد في الحديث من قوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ليس المراد به حصر
العدد وانما المراد به قصر الحكم المذكور فان قيل ان الاسم الاعظم ان كان داخلا في التسعة والتسعين
لكان عرفه كل احد وقد ورد ان الاسم الاعظم مختص بمعرفته نبي او ولي ولذلك ليستند ما اظهره
اولياء الله من الكرامات العظمى مثل اتيان اصف بن برخيا عرش بلقيس قبل ان يرتد الطرف
وان كان خارجا لكان اختصاص ما سواه بالفضيلة المذكورة دونه بعيدا جدا قلنا يجوز
الدخول فيكون ما اختص بالخواص علمه على التعيين انه اي من هذه الاسماء التسعة والتسعين او يكون
المختص بالخواص التخلق به والتحقق بحقايقه وان كان لفظه معلوما للعوام ايضا فان ترتب
الآثار العظيمة من الكرامات المذكورة على القول المجرد مستبعد ويجوز الخروج ايضا ولا بعد في
اختصاص ما سواه دونه بالخاصية المخصوصة المذكورة مع ان له خاصيات عظيمة واحكاما كثيرة مختصة
به دون ما سواه ولعل الحق هو الدخول والمختص بالخواص هو التخلق والتحقق لا مجرد التلفظ والتقول
وكذا المراد من الاحصاء الموجب لدخول الجنة ليس الا هذان المعنيان فان مجرد التلفظ لا يوجب

كثير جدوى ومرادنا من التخلق باسم الله ان يتصف العبد بما يمكن له ان يتصف من بعض مراتب
ذلك الوصف كما ان التخلق باسم الرحمن ان يتصف العبد بما يليق بشانه من مراتب الرحمة ومرادنا
من التحقق ان يتجلى عليه الاسم بصورة نورية قاهرة او بحضرة كلية مطلقة مستولي على باطن
العبد وظاهره بحيث يفنيه عن اوصافه بل عن ذاته ويسلب عنه تعينه ويتحقق ويتمكن هويته الاسم م
في هويته حتى يظهر بعض اسرار ذلك الاسم واحكامه من العبد والصوفية يعبرون عن هذا بالفناء والبقاء
وعلى هذا يكون ظهور الخواص من الاسماء اظهر قال صلى الله عليه وليس قرب الله وبعده من طريق
طول المسافة وقصرها الا على معنى الكرامة والهوان ولكن المطيع قريب منه بلا كيف والقرب والبعد م
والاقبال تقع على المناجي وكذا جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف اعلم ان الله تعالى ليس في
جهة ولا مكان حتى يكون بينه وبين العبد مسافة قصيرة او طويلة وقد وصف الله سبحانه نفسه بالقرب
من عباده بقوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب ووصف بعضا من عباده بالبعد عنه بقوله الا بعدا لعاد
قوم هود فلا يكون القرب والبعد بحسب طول المسافة وقصرها بل يكون البعد بمعنى الهوان والقرب بمعنى
الكرامة والكرامة عند الله لا يكون الا بالتقوى لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم فمن كان اتقى بان يصون نفسه
عن الوقوع في المحرمات ثم في الشبهات فهو اقرب عند الله بمقدار تقواه ومن كان مقصرا في التقوى كان بعيدا
عنه بمقدار تقصيره لكن ذلك القرب والبعد ليس بحسب المسافة لا باعتبار تحقق المشابهة في الكيفيات والاوضاع
والاشكال والصور وساير انواع المناسبات الجسمانية وهذا المعنى هو المراد من قوله ولكن المطيع
قريب منه بلا كيف والقرب والبعد بين العبد والرب يعتبر من وجه آخر غير اعتبار
التقوى فان من ناجى ربه وتضرع اليه ودعاه انعامه ان كان قلبه حاضرا متوجها الى جناب
قدسه معرضا عن احوال نفسه كان قريبا اليه بحسب حضور قلبه وخلوص توجهه وبعيدا عنه بحسب
قصوره في الحضور والتوجه ولكن ما دام مناجيا سواء كان قريبا بسبب قوة حضوره او بعيدا
بسبب ضعف توجهه فهو مقبل على الله ومتصف بالاقبال على مولاه لان المناجي لا يخلو عن حضور ما
وان خلا عن حضور تام وتوجه خالص فهو وان لم يخل عن قرب ما ايضا لكنه يتصف بالبعد ايضا

بالنسبة الى من هو اقرب منه واتم حضورا ولذلك قال والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجى
وكما كان قرب المطيع والمناجى من الله بلا كيف فكذلك جواره تعالى فى الجنة والوقوف بين يديه كلاهما
بلا كيف بمثل ما قررناه فى قرب المطيع والمناجى فان الجوار فى الجنة تكريمه عبده وتنعمه بانواع التنعيمات
والتكريمات والوقوف بين يديه عبارة ايضا عن تشريفه بمخاطباته ومحادثاته بلا كيف
كما ورد فى الحديث ان الله تعالى يدنو المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول اتعرف ذنب كذا ذنب كذا فيقول
نعم اى رب حتى قررته بذنوبه وراى فى نفسه انه هلك قال سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسناته ثم فى اعتبار القرب والبعد بين الخالق والخلق طريقة اخرى للصوفية وهى ان الوجود
البحت المطلق عن جميع الاوصاف الثبوتية والقيود المخصصة والاعتبارات الاضافية والنسب
السلبية موجود واجب بالذات مقدم على جميع الموجودات والمفهومات تقدما ذاتيا اذ كل منها
عارض له اما بالذات او بالواسطة او بوسايط والمعروض مقدم على العارض وكل شئ مما عرض له
موجود بالعرض بعروضه له وللعوارض العارضة للوجود مراتب بعضها فى المرتبة الاولى وبعضها
فى الثانية لعروضها بوساطة ما فى المرتبة الاولى وبعضها فى الثالثة وكذا الى ما لا تتناهى وايضا العوارض
العارضة له متفاوتة بالعموم والخصوص فان ما يعرض للذات المطلقة اعم مما يعرض للذات من
حيث انه متصف بصفة وكذا العارض الواحد اعم من العارضين اذا تقيد احدهما بالآخر
فكلما ازداد التقييد بتراكم الاوصاف يزداد الخصوص الى ان تنتزل الخصوص الى مرتبة الجزئية
المجردية والمنع عن وقوع الشركة فيه ثم الى مرتبة الصورية المثالية ثم الى مرتبة المادية
الطبيعية ثم الى مرتبة العنصرية البسيطة ثم الى مرتبة التركب وهذا الذى ذكرنا هو المراتب الكلية
وفى كل منها مراتب جزئية غير متناهية مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض وكل منها
قريب الى مرتبة الذات التى هى مرتبة الاطلاق بالنسبة الى ما تحته وبعيد بالنسبة الى ما فوقه
وتلك العوارض التى تترتب وتتفاوت بقلتها وكثرتها وتراكمها وبساطتها المراتب حجب وكل
منها حجاب وكل حجاب من تلك الحجب الطف بالنسبة الى ما تحته واكثف بالنسبة الى ما فوقه فاذا

ثم فى اعتبار القرب والبعد بين الخالق والخلق طريقة اخرى للصوفية

اعتبرنا

اعتبرنا جميع الحجب المرتبة التى فى جميع المراتب يكون النصف الاعلى الذى يلى طرف الاطلاق
نغلبة اللطافة والنورية والنصف الاسفل بغلبة الكثافة والظلمانية واليه يشير قوله عليه
السلام ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه
بصره من خلقه وليس المراد تعيين العدد بل المقصود تبيين الكثرة واحراق سبحات الوجه
ما انتهى اليه بصره من خلقه لان بين العموم والخصوص والاطلاق والتعين تباينا وتضادا
بحيث اذا ظهر احدهما اختفى الآخر وانتفى فظهور كل مرتبة من الاطلاق ينفى ما تحته من التعينات
لا ما فى تلك المرتبة وما فوقه والمراد بانتهاء بصره هذا المعنى وتلك المراتب المتفاوتة وان كانت
جزئياتها لا يكاد ينحصر فى عدد وما عسى ينضبط بحد لكن حصروها بحسب المراتب الكلية التى
فى طور العوالم بعد التنزل عن طور الذات والاسماء والصفات فى حضرات خمس اولها حضرة
الغيب المطلق وعالم الاعيان الثابتة وهى الصور العلمية الازلية الثابتة فى الذات بجميع الاشياء
مما كان وسيكون الى الابد اذا اخذناها من حيث تلبس الذات بها فظهورها فيها يكون اسماء
الهية واذا اعتبرناها من حيث انفسها فهى ماهيات الاشياء التى قيل انها غير مجعولة اى صدورها
عن الذات ليس بالايجاد الاختيارى الذى يقال له الفيض المقدس بل بطريق ايجاب الذات
واستلزامها لها بلا ارادة واختيار منه سبحانه لانها لوازم الذات اما بالذات واما بالوسط
واما بالوسايط ويقال لهذا الايجاب الفيض الاقدس وتلك الصور العلمية هى بالحقيقة المفهومات
والنسب العارضة للذات المنكشفة والمعلومة له علما حضوريا وانكشافا عينيا بحضورها
باعيانها للذات بثبوتها وللاعيان الثابتة اعتباران اعتبار انها صور الاسماء الالهية
واعتبار انها حقايق الاعيان الخارجية فهى بالاعتبار الاول فروع الاسماء وبالاعتبار
الثانى اصول الاعيان الخارجية والاعيان فى انفسها امور عدمية وباعتبار ثبوتها للذات
الموجودة بالذات موجودة فالموجود مطلقا اما موجود بالذات واجب وجوده وهو نفس
الوجود الذى لا يقبل العدم وكونه موجودا المرضرورى واما موجود بالغير وهو كل صفة

وانكشافا ظ

للاعيان الثابتة اعتباران

او نسبة او اضافة عرضت للوجود وثبت له فمعنى وجود الشيء بالغير الذى يعبّر عنه بالممكن ثبوته
للوجود الموجود بالذات لا كما يقوله اهل الكلام من ان المعنى به ثبوت الوجود الذى هو امر
عدمى اعتبارى له فان ما لا ثبوت له فى نفسه لا يورث ثبوتا لغيره لكن للوجود مراتب بعضها
الطف واخفى وبعضها اكثف واظهر حتى يكون محسوسا بالحواس الظاهرة واهل الظاهر يسمون
المرتبة الظاهرة للوجود بالوجود الخارجى وهو كذلك ان ارادوا بالخارج ما يخرج الى الظاهر
بحيث يكون محسوسا بالحواس الظاهرة وليس كذلك ان قالوا بانحصار الوجود الخارجى
بمعنى الخارج عن المشاعر فيه لان للوجود الخارجى بهذا المعنى مرتبة اقدم واشرف وان
كان خفيا للطافته وهذه الحضرة اول حضرة يتمايز فيها حقايق الاشياء وثانى الحضرات
حضرة عالم الارواح وهو عالم العقول والنفوس المجردة بتنزل الوجود من عالم الاعيان
الى عالم الارواح وهناك يظهر ظهورا تاما ويفصل تفصيلا زايدا مما فى عالم الاعيان والثالث
من الحضرات حضرة عالم المثال والخيال المطلق وههنا يكون للاشياء صور حسية مثالية
ويقال لهذا العالم عالم الملكوت كما يقال لعالم الارواح عالم الجبروت والحضرة الرابعة حضرة
الشهادة وهى عالم الملك وعالم الموجودات الخارجية المركبة من الهيولى والصورة وهى تنقسم الى العلويات
كالافلاك والكواكب والسفليات البسيطة كالعناصر والمركبة كالمواليد وخامس الحضرات
الحضرة الجامعة الانسانية التى هى آخر الحضرات والمراتب لا تنزل الوجود اليه الا بعد العبور
عن جميع المراتب ولذلك لا حضرة الا ومنها حصة فى هذه الحضرة فحقيقتها المطلقة من عالم
الاعيان ونفسه الناطقة المجردة من عالم الارواح وله بدن مثالى وبدن مادى وفى بدنه
المادى نسخة من كل مرتبة من مراتب العالم الشهادى من علوياتها وسفلياتها وبسايطها ومركباتها
من المعادن والنبات والحيوان وفيه برزخ جامع لجميع المراتب والاعتبارات وهو القلب
المتولد من ازدواج الروح مع النفس المتوسط بينهما المجتمع فيها جهات طرفيه واحكامها
وفى طرفه الاعلى الروح المجردة والحقيقة الكلية والروح من عالم الارواح والحقيقة من عالم

الاعيان

الاعيان وفى طرفه الادنى البدن المثالى والمادى فان النفس التى هى ام القلب هى الجوهر البخارى
اللطيف الحامل لقوة الحيوة والحس والحركة وهى التى سمّاها الحكيم الروح الحيوانى وذاك الجوهر
البخارى يحصل من غليان الدم فلا يكون الا فى البدن فالقلب اذن برزخ جامع لجميع
احكام المراتب ومجمع حائز لساير كمالات الحضرات ولذلك اتصف بالوسعة التامة حتى وسع
الحق مع انه لا يسعه الارض والسما ولذلك اذا ذكر الانسان ربه بلسانه وتوجه اليه بقلبه و
اعرض عن الهوى والشهوات وحبس قواه عن المحسوسات ينسد منه الطرف الواصلة
الى جهات السفل وينفتح اليه الطرف الآتية من جهات العلو فلا يزال يتجلى له المراتب الكلية العلوية وكلما تجلى
له مرتبة من مراتب الاطلاق احرقت سبحاته ما انتهى اليه اشراقه من التعينات الامكانية التى هى عبارة
من تراكم الاوصاف المبعدة من حضرات الاطلاق وكلما احترقت التعينات اتسع الاستعداد
واستعد القلب لتجلى مرتبة اجل وهكذا الى ان يتجلى حضرة الارواح والاعيان ثم ما فوق حضرات
العوالم من الحضرات الكلية الالهية والمراتب الاسمائية والصفاتية مثل مرتبة الاسم الرحيم الذى
هو رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين وهو عبارة
عندهم عن الوجود المأخوذ بشرط ان يكون الكليات فيه جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجابها
عن كلياتها ومثل مرتبة اسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضا وام الكتاب والقلم
الاعلى وهو عبارة عن الوجود المأخوذ بشرط كليات الاشياء فقط ومثل مرتبة الواحدية التى
هى اعتبار الوجود بشرط جميع الصفات اللازمة لها كلياتها وجزئياتها ويقال لها مرتبة الالهية
٤٠ ايضا ومثل مرتبة الاحدية التى هى اعتبار الوجود بشرط ان لا يكون معه شىء من الاسماء والصفات
مستهلكا فيه كلها ويقال له جمع الجمع والعما ومثل مرتبة الهوية الغيبية السارية فى جميع الموجودات
التى هى عبارة عن اعتبار الوجود مطلقا من غير اعتبار شرط شىء اذ لا شىء فيه فيحلى كل مرتبة واسم
من المراتب والاسماء يقرب العبد الى مولية حتى يتجلى له الذات ونفيه عن جميع التعينات
ونزول الوجود الامكانى ثم يعود الى عالم الصحو ويفيق من سكر المحو بوجود موهوب حقانى

وحكم محكم سبحانى فهذا هو القرب الروحانى والجوار الرحمانى والوقوف بين يدى الله بلا كيف
جسمانى والى هذا القرب اشار قول الله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قوب قوسين او ادنى فان
العبد اذا خطى من ربه على ما قلنا وفنى فيه وصحا بعد المحو ورجع من الحق الى الخلق وبقى بالوجود
الموهوب الحقانى كان هناك اعتبار الخليقة والحقية مثل دائرة منقسمة بخط موهوم الى قسمين
اعتبارين وهما القوسان المشار اليهما فى الآية فيكون قوسه الاعلى جهة الحق وقوسه بلغ
الادنى جهة الخلق والله اعلم قال رضى الله عنه والقران منزل على رسول الله اى بالالفاظ الدالة
عليه وهو فى المصاحف مكتوب اى منتقش فيها النقوش الدالة على الالفاظ الدالة
على المعانى الحاصلة بتعلقات المعنى القديم القايم بذات الله تعالى الذى هو الكلام النفسى وهذا
التكرير بعد ما سبق ذكره على التفصيل مراد التوطئة ما يذكره بعد هذا من قوله رضى الله عنه
وآيات القرآن فى معنى الكلام كلها مستوية فى الفضل اى الآيات فى معنى كونها كلام الله مستوية
فى الفضل من هذه الجهة فان الكلام فيه جهات جهة اضافته الى متكلمه والآيات جميعها مستوية
فى الفضل من هذه الجهة لان المتكلم لجميعها هو الحق تعالى فلا فرق بين آية وآية فى الفضل من هذه
الجهة فان الاقوال المحكية فى القرآن من الغير وان كان كلام الغير من حيث انه محكى ومن حيث المفهوم
لكنه هو كلام الله من حيث انه حكاية صدرت عنه بالفاظ فصيحة وترتيبات بليغة فمن حيث
صدور كلها عنه مع قطع النظر عما لها فى نفسها مستوية الاقدام وجهة حالاته فى نفسه من فصاحته
وبلاغته والآيات من هذه الجهة ليست بمستوية لان بعض الآيات ابلغ من البعض وان كانت
بلاغة الجميع معجزا خارجا عن الطاقات البشرية وكذا من جهة دلالتها على مدلولها من المعانى
المختلفة التى بعضها متعلق بذات الله وصفاته واسمائه وبعضها باحوال الانبياء والمؤمنين
وبعضها متعلق باحوال الكفرة والمنافقين بعضها بتوحيد الموحدين وبعضها بشرك المشركين
بعضها بالوعد وبعضها بالوعيد بعضها بالمواعظ وبعضها بالاحكام وبعضها بالقصص والاخبار ولا شك
ان هذه المعانى المتنوعة متفاوتة فى الفضل فكذا الآيات الدالة عليها من تلك الجهة فان فضل

المعنى يورث فضلا فى اللفظ ايضا والمراد من الذكر جهة اضافة الكلام الى المتكلم ومن المذكور
جهة دلالتها على المدلول ولذلك قال رضى الله عنه الا ان لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور
مثل آية الكرسى لان المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفاته واجتمعت فضيلتان فضيلة الذكر
وفضيلة المذكور وفى قصة الكفار فضيلة الذكر بحسب وليس للمذكور وهم الكفار فضيلة وما ورد
فى الاحاديث فى فضايل السور والآيات مثل ان سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن مثلا
يرجع الى جهة الدلالة فقط من حيث انه ينقسم دلالات القرآن الى ثلثة اقسام احدها القصص
والاخبار والثانى الاحكام والمواعظ العايدة اليها والثالث توصيفات الذات بالاسماء و
الصفات فسورة الاخلاص لاشتمالها على القسم الثالث فكانه عدل الثلث من القرآن فمعادلته للثلث
على طريقة التشبيه من جهة الدلالة على ثلث الاقسام لا على وجه تحقيق التسوية من كل الوجوه والا فيلزم
التعارض بين الاحاديث الواردة فى فضايل السور من حيث ان بعضها منها يدل على ان بعض السور
يعدل الثلث او النصف من القرآن وبعضها منها يدل ايضا على ان سورة اخرى كذلك فيلزم
ان يكون كل من السورتين معادلا للاخرى مع اضعافها مثلا ان الحديث الوارد فى ان سورة الاخلاص
يعدل ثلث القرآن يعارض الحديث الدال على ان سورة قل يا ايها الكافرون يعدل ربع القران
من حيث ان كلا من الحديثين يدل على ان كلا من السورتين يعدل الاخرى واضعافه الف مرة
وازيد منه واما الحمل على ان كلا من السورتين يعدل الثلث او الربع الذين لا يكون فيهما احدى
السورتين فهو وان كان يدفع التعارض ظاهرا الا انه خلاف الظاهر وخلاف الواقع فان
تخصص الثلث والربع المطلقين خلاف الظاهر ومعادلة قرائة سورة الاخلاص لثلث القرآن اى
ثلث كان فى الفضيلة والثواب ليس بمحقق بالاتفاق قال رضى الله عنه وكذلك الاسماء
والصفات مستوية فى العظم والفضل لا تفاوت بينهما من حيث اضافتها الى المسمى والموصوف
لان مسمى جميع الاسماء وهو الله تعالى واحد فى الجميع وكذا الموصوف بجميع الصفات وان كان
يمكن اعتبار التفاوت فى العظم والفضل فى حقايق الصفات من حيث ان بعضها فى حيطة

البعض وبعضها واسطة في ثبوت البعض كالالوهية التي في حيطتها واشتمالها اكثر الصفات
وكالعلم الذي يتوسط في ثبوت الارادة للذات ويمكن ايضا ان يتفاوت الصفات في انفس
معانيها وحقايقها كشرف العلم بالنسبة الى القدرة والقدرة بالنسبة الى الارادة فمقصود الامام
من نفي التفاوت بين الاسماء والصفات ليس الا الاستواء بحسب الاضافة الى الذات فان جميعها
مضافة الى ذات واحدة قال رضي الله عنه ووالدا رسول الله ماتا كافرا وابو طالب عم رسول الله
مات كافرا اعلم ان الكفر والايمان امران باطنان لا يطلع عليهما احد غير الله الا بالامارات
الظاهرة والامارة قد يتخلف عن المدلولات كما في المنافق فلا طريق لاحد الى القطع بايمان
احد غيره ولا بكفره حين الموت اذ رب مؤمن يعيش طول عمره على الايمان ثم تغلبه شقوته اما
حين الاحتضار او قبله فيسوء خاتمته نعوذ بالله فيموت على الكفر ورب كافر يكون مدى دهره
على الكفر ثم تتداركه العناية الازلية وتدركه الرحمة الامتنانية ويحسن عاقبته ويموت على الايمان
وان لم يطلع احد غير الله على مثل هذا الايمان والكفر لكن في حكم الشرع يعتبر الامارات فظاهر
الحال فمن مات فظاهر حاله الايمان يجري عليه احكام الايمان بحكم الشرع ومن مات فظاهر
الامارات يدل على الكفر يجري عليه احكام الكفر فالكفر والايمان حقيقيان وحكميان ولا تلازم
بين الحقيقي والحكمي منهما فوالدا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شك انه يحكم عليهما بانهما
كافران حكما واما انهما كافران حقيقة فلا طريق للحكم به بغير النص ولا نص يوجب اليقين
فيه فلا قطع بكفرهما كفرا حقيقيا فمراد الامام بالكفر في حقهما الكفر الحكمي واما ابو طالب عم
الرسول فالاخبار مستفيضة بجد الرسول اشد الجد في دعوته الى الاسلام وابائه عنه وتاسفه
وتحزنه عليه السلام على موته على الكفر تاسفا شديدا وتحزنا مديدا حتى نزل ردعا او تسلية قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء واما ما روي انس عنه من قوله ان ابي
واباك في النار فهو من اخبار الاحاد لا يفيد اليقين وان اوجب العمل عند البعض سيما
اذا عارضه مقتضى شرف ابوة اشرف الخلق وامومته فان الله تعالى طهر فروعه عن رجس الكفر

لقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فان
الجمهور على ان المراد من الرجس الكفر ومن اهل البيت من حرمت عليهم الزكوة من
بني هاشم وهم آل علي وآل العباس وآل عقيل وآل جعفر فان امثال هذه الاعتبارات
يفيد الظن على طهارة ابويه ايضا من الكفر وقد روى انس رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما قال هذا الحديث تطييبا لقلب رجل
سال الرسول عن حال ابيه الذي مات فقال عليه السلام ابوك في النار
فرجع الرجل مغضبا فطلبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان ابي واباك
في النار تطييبا لقلبه وازالة لغضبه فان قيل والنبي صادق على كل حال فيكون
ابيه في النار وقول صدق ولو كان قاله تطييبا لقلب رجل قلنا يحتمل ان يكون
تعريضا ويكون مراده عليه السلام من النار في الحديث نار التحسر مثلا بطريق الاستعارة
فلا يلزم الكذب للنبي ولا الكفر لابيه ولو سلم فدخول النار لا يستلزم الكفر فان قيل
عدم ايمانه في صحته وقبل احتضاره مقطوع به وحين الاحتضار يستلزم عدم دخول
النار بحكم ان الاسلام يهدم ما قبله قلنا لا نسلم القطع بعدم ايمانه قبل حال الاحتضار
بل يجوز ان يشرح الله صدره للاسلام في صحته او مرضه قبل اوان احتضاره بشرف
نور النبوة كما شرح صدر جده عبد المطلب الى القول بدار العود كما بينا ويكون
معذورا في الاخلال بالاعلان لكونه بين اظهر المشركين لكن يكون مستحقا للعذاب
لموافقته للمشركين في بعض افعالهم المعتادة لهم ولو سلم فيجوز دخول النار على تقدير
الايمان حين الاحتضار ربما لا يهدمه الايمان مثل حقوق العباد واما ما روي من انه
عليه السلام زار امه فبكى وابكى من حوله وقال استاذنت ربي ان استغفر لامي
فلم ياذن لي واستاذنته ان ازور قبرها فاذن لي فهو مع انه خبر واحد غير
مفيد لليقين ايضا لا قطع بكون الاستغفار الغير الماذون له الاستغفار عن الشرك

لم لا يجوز ان يكون مهديّة في قلبها للتوحيد ببركة نور النبوة التي حل جبينها زمانا واستقرار
جنين الرسول في بطنها تسعة اشهر ثم بصحبتها معه وتربيتها له ولو كان في طفوليته لكن
يستحق العقوبة لعدم تركها الموافقة مع المشركين في بعض افعالهم المشعرة ظاهرا بالشرك
ولا يأذن الله لنبيه لاستغفارها لتعلق ارادته بعدم المغفرة الى ان ترى بعض الاهوال
من الاهوال فان قيل قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اذن بل امر بالاستغفار
للمؤمنين والمؤمنات فلو كانت ام النبي عليه السلام من المؤمنات لكان النبي مأمورا باستغفارها
فكيف لا يكون مأذونا فيه قلت يحتمل ان يكون الآية مؤخرا على تقدير تقدمه يحتمل ان يكون الامر
بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات من امته وام النبي على تقدير ايمانها لا يكون من امته لانها ماتت
قبل بعثته وقد ورد في بعض الاخبار ان النبي عليه السلام دعا ربه ان يحيي ابويه فاحياهما الله
فدعاهما النبي الى الاسلام فاجابا وهذا الخبر وان كان مخالفا لعمومات الشرع الدالة
على الايمان لا يعتبر الا في الحيوة الدنيا لكن لا يبعد ان يكون للنبي خصايص خارجة عن العمومات
في حق نفسه كما تقرر في بعض من العبادات والمعاملات في حقه وابواه منه فلا يبعد
الخوارق في العبادات الشرعية في حقهما ايضا وغرضنا من هذا التفصيل ليس اثبات ايمانهما في
فانا قد حققنا انه لا طريق للقطع في امر الايمان والكفر غير النص لكن الغرض نفي القطع عن كفرهما
الحقيقي ايضا وبيان ان مراد القاطعين بكفرهما ليس الا الكفر الحكمي لا الحقيقي وان الادب في القول
والاعتقاد ليس الا هذا ولعل الباعث لعد هذه المسئلة من العقايد الدينية ودرجها في درجها
افراط البعض في حق والدي النبي بنفي الكفر الحكمي ايضا عنهما فلكون هذا الافراط خروجا ظاهرا عن
القواعد الاسلامية ادرجوا هذه المسئلة في الاصول ردا على المفرطين في حقهما المفرطين في حق
الاصول الاسلامية قال رضي الله عنه وفاطمة وزينب ورقية وام كلثوم كن جميعا بنات الرسول
الله صلى الله عليه وام خديجة بنت خويلد رضي الله عنهن وتوفي غير فاطمة رضي الله عنها قبل الرسول
عليه الصلوة وفاطمة بعده بستة اشهر ولما لم يشتهر ذكرها ولم ينقل في فضايلهن احاديث مخصوصة بهن بطريق

جبينها

الشهرة

الشهرة كان مظنة ان يقصر في توقيرهن بل لا يبعد ان يقع من بعض المبتدعة مثل الخوارج
والروافض بسبب كون رقية وام كلثوم رضي الله عنهما تحت الامام المظلوم عثمان بن عفان
رضي الله عنه تقصير في حقهما لبغضهم اياه فصرح بكون الاربعة بنات النبي عليه السلام حتى يعطى
قدر كل منهن في التعظيم والتوقير قال رضي الله عنه واذا اشكل على الانسان
على واحد من نوع الانسان شيء من دقايق علم التوحيد مما يلزم باخلال الاعتقاد به
اختلال الايمان فانه ينبغي له اشارة الى انه لا يجب استحضار هذا الاعتقاد في خصوص
المسئلة بعدما اعتقد اجمالا بصدق النبي في جميع ما جاء من عند الله والا فالايمان الاجمالي
واجب قطعا ان يعتقد في الحال بلا تاخير ولا تراخ ما هو الصواب عند الله اي يعتقد
ان الحق ما ذا على التفصيل ولا يسعه تاخير الطلب اي طلب الاعتقاد الحق في المسئلة المشكلة
ولا يعذر في الوقف فيه لان الوقف رضاء بالجهل فيما يجب الاعتقاد به من عقايد الدين فلا
يكون معذورا الا عند العجز والاضطرار فاذا وجد عالما يعلم ويعلم الطالب زال العجز
فلا يقبل العذر ويكفر ان وقف لانه اعراض عن الايمان الواجب ورضا بالكفر قال رضي الله
عنه وخبر المعراج حق ومن رده مبتدع ضال اعلم ان المعراج على الوجه المذكور
من الفضايل المختصة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وما ذهب اليه من ان المعراج هو
رؤيا صادقة فغير مقبول لان قول الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى يدل على كون المعراج في اليقظة لان الاسراء لا يستعمل في المنام
بل في اليقظة وايضا قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس يدل عليه
من حيث ان الفتنة ليست الا في الوقوع في اليقظة لان رؤية النايم امثال هذه الامور
لا يستبعد عن احد فضلا عمن يدعي النبوة فلو كان رؤيا منام لما افتتن به الناس بحيث
يكون البعض مرتدا عن الدين ويكون التصديق ممن صدق بعد ترددات
واستبعادات ويعده الكفرة من الممتنعات وفي سورة النجم دلالة قاطعة

في نفس الامر بما هو الحق عند الله في علم [illegible]
[illegible] ومن الاعتقاد [illegible] من [illegible]
من غير تعيين [illegible] [illegible] [illegible]
بما هو الحق في [illegible] [illegible]

في المعراج

على المعراج بدلالة رجوع الضمير في فاوحى الى عبده الى الله قطعا بناء على رجوع سائر الضماير
من الضمير المستتر في علمه الى هذا الضمير اليه ايضا لاخلال تفكيك الضماير بالبلاغة
وعلى كونه في اليقظة بقرينة ان الوحي للرسول كان معتادا له في اليقظة واما
لفظ الرؤيا فلينبغي بعد ان يعبر به على الرؤية سيما اذا حكم بانه تعالى ما جعلها الله
الا فتنة للناس واما ما وقع في الحديث ان الملك اتى والرسول نايم وفي
بعض الروايات بين النايم واليقظان فيحتمل ان يكون النوم او الحالة المتوسطة
بين النوم واليقظة قبل اتيان الملك ثم بعد الاتيان استيقظ وعرج واما
قوله صلى الله عليه وسلم في اخر الحديث ثم استيقظت وانا في المسجد الحرام فقد قيل
ان معناه اصبحت وقيل ايضا نام نومة في ليلته بعد الهبوط والوصول الى المسجد
فاستيقظ منها اذ المعراج ما احاطت الليلة كملا والحق عندي ان ما غشيته من انوار
الجذبات القدسية وتلقى النبي اياها من اثار الحضرات الكلية ما دعاه الله الى خطاير
قدسه وجذبه بحبال الانس واقبل الرسول بشراشره وكليته على مواليه لاجرم بغيبته بنفسه
على حواسه ومحسوساته ويفنيه عن صفاته بل عن ذاته ويمحيه ويتمحض للاوصاف النفسية والاحوال
البشرية فيقع بينه وبين ربه اسرار لا يمكن تعبيرها باعلان واسرار كما قيل فقد كان ما
كان سرا لا ابوح به فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر ثم اذا افاق عن سكرته عاد الى عالم عقله
وبشريته عبر عن الحالتين بالنوم واليقظة لوقوع الاشتراك في الغيبة والعودة وتارة يعبر
عن الحالة الاولى بما بين النوم واليقظة فمدلول النصوص الواردة فيه وقوعه في اليقظة
مع انه لا قرينة يصرفها عن الظاهر ومع انه في نفسه ممكن وهين بالنسبة الى قدرة القادر
ثم اختلفوا في ان العروج للرسول هل كان بالجسد او بالروح فقط وهل كان الى المسجد الاقصى
فقط او ومنه الى السموات العلى الى سدرة المنتهى والحق الذي عليه الجمهور ان يكون بالجسد الى المسجد
الاقصى ثم منه الى السماء الى السدرة ثم الى الحضرة واما كونه بالجسد فبدلالة ظواهر الاخبار عليه من

في بيان الاختلاف في ان العروج للرسول هل كان بالجسد او بالروح ١٥ هـ

ركوبه على البراق وصلوته بالمسجد الاقصى وامامته للانبياء وربط البراق الى حلقة الانبياء
وفتح الملائكة له ابواب السموات وسماعه صريف الاقلام والظاهر لا يترك الا مع صارف
قطعي والممكن لا يمنع مع وجوه دلالة ظاهرة على ان فيه نصوصا صحاحا لا يقبل التأويل
مثل ما نقل عن ابي بكر من رواية شداد بن اوس انه قال صبيحة ليلة الاسراء للنبي
عليه السلام طلبتك يا رسول الله البارحة في مكانك فلم اجدك فاجابه ان
جبرائيل حمله الى المسجد الاقصى واما ما روت عائشة رضي الله عنها من انه ما
فقد جسد محمد رسول الله وما روي عن معاوية انها كانت رؤيا صالحة فعلى
تقدير صحة الرواية لا يعادل في المعارض ظواهر النصوص من الايات والاحاديث
وما اتفق عليه علماء الاصحاب والتابعين مثل ابن عباس وجابر وانس وحذيفة
وعمر وابي هريرة ومالك بن صعصعة وابي حبة البدري وابن مسعود والضحاك
وسعيد بن جبير وقتادة وابن المسيب وابن شهاب وابن زيد والحسن
وابراهيم ومسروق ومجاهد وعكرمة وابن جريج وان معاوية لا يعبأ بقوله في
مقابلة هؤلاء الاكابر العلماء وكانت عائشة صغيرة في وقعة الاسراء لانها وقعت
قبل الهجرة بخمسة اعوام وعائشة كانت في الهجرة بنت ثمانية اعوام فيكون
في وقعة الاسراء بنت ثلث فما قالته عن حكاية ورواية عن اخر لا عن مشاهدة
وعيان فقولها لا يعارض اقوال الحاضرين اذ ذاك سيما اذا تأيدت اقوالهم باجماع
القرون اللاحقة واما الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيدل عليه قوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاحاديث المشهورة بل
المتواترة المعنى والاجماع بعد القرن الاول ومن المسجد الاقصى الى السماء فيدل عليه
الاحاديث المشهورة واما منتهى الاسراء فقيل الجنة وقيل العرش وقيل طرف العالم
فالدليل على كل منها اخبار الاحاد لكن دخوله الى سدرة المنتهى وجنة المأوى وكذا

الاسراء وقع قبل الهجرة بخمسة اعوام

انكر الفلاسفة المعراج بالجسد في اليقظة الى السموات

فيمكن ان يستدل عليه بقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وانكر الفلاسفة المعراج بالجسد في اليقظة الى السموات بناء على اصلهم الفاسد من امتناع الخرق و
الالتيام على الافلاك وقد عرف فساد اصلهم فالمبني على الفاسد فاسد ايضا وذهبت طائفة الى ان الاسرا
الى بيت المقدس كان في اليقظة بالجسد ثم منها بالروح الى السموات الى ما شاء الله وحملوا ليلهم على المسجد
الاقصى في الآية غاية الاسرا مع ان المقام يقتضي بيان عظيم قدرة الله وشرفه وشرح شرف نبيه
على كمال ما وقع في قصة الاسرا فلو كان الاسرا بالجسد مبلغ فوق المسجد الاقصى لما اهمل ذكره
مع اقتضاء المقام والضابط في هذه المسئلة ان من انكر المعراج كليا فهو كافر لانكاره نص القرآن

الضابط في مسئلة المعراج انه من انكر المعراج كليا فهو كافر اه

ومن قال به فاما ان يقول انه كان في المنام فهو مبتدع بخروجه عما صرح به الاصحاب مما اخذوه من
ظاهر السنة والكتاب او يقول بوقوعه في اليقظة فهذا القائل اما ان يقول بانه كان بالجسد الى
بيت المقدس ثم بالروح فقط الى السموات الى ما شاء الله فهو مخطئ لعدوله عن ظواهر النصوص
بلا ضرورة واما ان يقول بانه كان في اليقظة بالجسد من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والى سدرة
المنتهى فهو مؤمن محق مصيب لتصديقه الكتاب والسنة واتباع الاصحاب في فهم معاني النصوص
وترجيحهم الدلالة الظاهرة على التأويل الخفي البعيد فان قلت فكيف يكون القائل بان المعراج كان في المنام
مبتدعا وقد قال عائشة رضي الله عنها ومعاوية زه قلنا الابتداع لا يكون بين الاصحاب فان
معنى الابتداع الخروج عما عليه الاصحاب ثم لم يثبت ذلك القول منهما ثبوتا قطعيا كثبوت القول باليقظة
عن جمهور الاصحاب فمن اعرض عما ثبت القول به عن جمهور الاصحاب واتبع ما نقل عن نفسين منهم
من غير ثبوت قطعي يكون مبتدعا لتركه ما ثبت عن الاصحاب فلا يتصور هذا المعنى في الصحابة
فلا يمكن وصفه بالابتداع على ان قول عائشة ما فقد جسد محمد لا يستلزم كونه مناما اذ من عباد الله
بدلاء يترك بدنا في موضع ويروح ببدن اخر الى موضع اخر واذا كان مثله في الامة فما ظنك بالانبياء
ثم ما ظنك بافضل الانبياء ويحتمل ايضا ان يكون المعراج متعددا على ما روي ويكون قول عائشة
حكاية عن واحد منه وقول الجمهور حكاية عن اخر واختلف ايضا في رؤيته عليه السلام ربه ليلة المعراج

اختلف ايضا في رؤيته عم ربه ليلة المعراج

وانكرتها

وانكرتها عائشة رضي الله عنها روي عن مسروق قال قلت لعائشة يا ام المؤمنين هل رأى محمد ربه فقالت لقد قف
شعري مما قلت ثلاث من حدثك بهن فقد كذب من حدثك ان محمدا رأى ربه فقد كذب
ثم قرأت لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقالت انما رأى جبرائيل وقال البعض بانه رأى ربه
بقلبه وكذا روى عطاء عن ابن عباس وعن ابي العالية عنه رآه بفؤاده مرتين والاشهر عن ابن عباس
انه رأى ربه بعينه وروى عبد الله بن الحرث قال اجتمع ابن عباس وكعب فقال ابن عباس اما نحن بنو هاشم
فنقول ان محمدا قد رأى ربه مرتين فكبر كعب حتى جاوبته الجبال وحكى النقاش عن احمد بن حنبل انه قال
انا اقول بحديث ابن عباس بعينه رآه رآه حتى انقطع نفسه يعني نفس احمد وقال ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعري
وجماعة من اصحابه انه رأى الله ببصره وعيني رأسه والحاصل ان الاخبار متعارضة فان رؤيته صلى الله
عليه وسلم كان بقلبه وفؤاده او كان بعينه ولا قاطع يقطع باحد الاحتمالين مع تحقق جواز الرؤية ولو بالعين

الاخبار متعارضة في انه رؤيته صلى الله عليه هل كان بقلبه وفؤاده او كان بعينه اه

فانكارها راسا مع ورود هذه الاثار ردا منه لها ومع تحقق جواز الرؤية بعين البصر لقد ذكرنا
شطرا من جواز الرؤية ووقوعها في الدنيا وفي الآخرة بالقلب وبالعين فتذكره واعلم ان الانسان
مجموعه مركبة من عشرة اجزاء متخالفة بالطبع وهي العناصر الاربعة والنفس الناطقة المجردة والمخالفة بين
النفس الناطقة والعناصر اشد من المخالفة بعضها لبعض لانها وان كانت متخالفة بالصور النوعية لكنها
متفقة ومتشاركة في الجسمية بخلاف النفس الناطقة مع العناصر فانها مع مخالفتها لها ماهية متخالفة ايضا
في الجسمية والتجرد فالاجتماع والارتباط بين الامور المتخالفة لا يكون الا بالقسر والله تعالى حكمت حكمته
بهذا الاجتماع فكل من تلك الاجزاء المتخالفة بالطباع المقسورة على الاجتماع مفارقة عن عالمه الاصلي
ومعتزلة عن وطنه الطبيعي فيكون دائما نزوعه الى عالمه وحنينه الى وطنه واشدها حنينا واقوى
نزوعا النفس الناطقة الى عالم الارواح وعلو التجرد فاذا لاح برق القدم على صفحة الوجود الانساني
ازال ظلمات البشرية وقوى الانوار الروحية واضعف القوى الجسمية وذكر النفس الناطقة العهود
القديمة القدسية فينجذب كل من الاجزاء الى عالمه الاصلية فعند ذلك يقوى الروح بتأييد
رباني وامداد سبحاني فيتخلص بقوة روحانية عن اسر العناصر وتخلص ذيل عصمته عن ايدي

ما السر في الصعود

لكدرات السراير وينجذب الى الوطن وينسلخ عن البدن ويطير فى فضاء القدس
ويسير فى رياض الانس فلم يتبع البدن بسرايه الروحانيه ونورانيه من الروح اليه
ايضا فيعرج الى ماشاء الله من السموات الا ان البدن لكونه عنصريا لا يجوز عالم العناصر
وان تلطف وتنور فالسموات عنصريه على المذهب الحق غاية انها نهاية مراتب ما يمكن
ان يتلطف من العناصر فاذا تلطف البدن بكمال ما يمكن من التلطف يعرج الى السموات
لكن هذه الحالة ما وقعت الا للانبياء مثل ادريس وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلام
فمحمد عليه الصلوة والسلام بكمال تمكنه فى مقام الجامعية بين المراتب الكلية والجزئية والعلوية
والسفلية عرج وعاد وهما لم يدخما حيث انقطع تعلقهما عن هذه العوالم بالكلية
ولذلك بقوا هناك ولم يعود ادريس عليه السلام وان كان موعودا عوده لكن هو بحكم منتقل بقيا ظ
لحكمة اخرى فكانه نشاة اخرى فعلى ما حققنا الاشبه ان يكون المعراج لنبينا عليه الصلوة
والسلام فى اليقظة بالجسد من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ثم الى السموات العلى الى سدرة المنتهى
فانها برزخ بين السموات العنصريات وبين العلويات الغير العنصرية من الكرسي والعرش
ثم منها بالروح فقط الى ان ينتهى عوالم الاجسام ويصل من الخلق الى الخالق ومن الامكان
الى الوجوب اللهم الا ان يقال فى شان جسم النبى ان يكون روحا محضا ويمكن فى حقه ما يمكن
للروح المجرد المحض بدلالة ظهور الكلام الاحكام الروحانية فيه من عدم حجبه نور الشمس
عما وراءه كساير الاجسام ذى الاظلال ورؤيته من خلفه كرؤيته من القدام ويؤيده ايضا
اضافة الروح الكلى الذى جميع الارواح اجزاوه وجزئياته اليه دون ساير الانبياء والمرسلين
كقوله عليه السلام اول ما خلق الله روحى ولا يقال له احد روح ابراهيم او موسى او
عيسى او غيره وما ذاك الا لبقائه على صرافة الروحانية ومحض التجرد عن التعلق بالبدن
المحمدى دون غيره وليس السبب فى ذلك الا غلبة اللطافة والنورانية والروحانية على
البدن صلوات الله عليه فتدبر ثم تحقق والله اعلم قال رضى الله عنه

وخروج الدجال وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى صلوات
الله عليه من السماء وساير علامات يوم القيمة على ما وردت بها الاخبار
الصحيحة حق كائن والله الموفق ومن الاحاديث الواردة فى خروج الدجال
ما رواه انس رضى الله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من نبى
الا قد انذر امته الاعور الكذاب الا انه اعور وان ربكم ليس باعور ومكتوب
بين عينيه كفر وفى رواية ابى هريرة عنه عليه السلام قال الا احدثكم حديثا
عن الدجال ما حدث به نبى قومه انه اعور وانه يجى معه بمثل الجنة والنار فالتى يقول
انها الجنة هى النار وانى انذركم كما انذر به نوح قومه وعن النواس بن سمعان
قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدجال فقال ان يخرج وانا فيكم فانا
حجيجه دونكم وان يخرج ولست فيكم فامرؤ حجيج نفسه والله خليفتى على
كل مسلم انه شاب قطط عينه طافئة كانى اشبهه بعبد العزى بن قطن فمن ادركه ٢٠
منكم فليقرا عليه فواتح سورة الكهف انه خارج خلة بين الشام والعراق فعاث
يمينا وعاث شمالا يا عباد الله فاثبتوا قلنا يا رسول الله فما لبثه فى الارض
قال اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه كايامكم
قلنا يا رسول الله فذلك اليوم الذى كسنة ايكفينا صلوة يوم قال لا اقدروا
له قدره قلنا يا رسول الله وما اسراعه فى الارض قال كالغيث استدبرته
الريح فيأتى على القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيامر السماء فتمطر والارض فتنبت
فتروح عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرى واسبغه ضروعا وامده خواصر
ثم يأتى القوم فيدعوهم فيردون قوله فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين ليس
بايديهم شى من اموالهم ويمر بالخربة فيقول لها اخرجى كنوزك فتتبعه كنوزها
كيعاسيب النحل ثم يدعو رجلا ممتلئا شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين

رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل يتهلل وجهه يضحك، فبينما هو كذلك، اذ بعث الله
المسيح بن مريم فينزل عند المنارة البيضاء بشرقي دمشق بين مهرودتين
واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ راسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل الجمان
كاللؤلؤ، فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه
فيطلبه حتى بباب لد فيقتله ثم يأتي عيسى قوما قد عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم
ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة فبينما هو كذلك اذ اوحى الله الى عيسى اني قد اخرجت
عبادا لي لا يدان لاحد بقتالهم فحرز عبادي الى الطور ويبعث يأجوج وما
جوج وهم من كل حدب ينسلون فيمر اوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون
ما فيها ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذه مرة ماء ثم يسيرون حتى ينتهوا الى جبل
الخمر وهو جبل بيت المقدس فيقولون لقد قتلنا من في الارض هلم فلنقتل من
في السماء فيرمون بنشابهم الى السماء فيرد الله نشابهم مخضوبة دما ويحصر
نبي الله عيسى واصحابه حتى يكون راس الثور لاحدهم خيرا من مائة دينار لاحدكم اليوم
فيرغب نبي الله عيسى واصحابه فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم فيصبحون
فرسى كموت نفس واحدة ثم يهبط نبي الله عيسى واصحابه الى الارض فلا يجدون
في الارض موضع شبر الا ملأه زهمهم ونتنهم فيرغب نبي الله عيسى واصحابه
الى الله فيرسل الله طيرا كاعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله ويروى
تطرحهم بالنهبل ويوقد المسلمون من قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين ثم
يرسل الله مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا وبر فيغسل الارض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال
للارض انبتي ثمرتك وردي بركتك فيومئذ تاكل العصابة من الرمانة ويستظلون
بقحفها ويبارك في الرسل حتى ان اللقحة من الابل لتكفي الجماعة من الناس و
اللقحة من البقر لتكفي القبيلة من الناس واللقحة من الغنم لتكفي الفخذ من الناس

فبينما هم

فبينما هم كذلك اذ بعث الله اليه ريحا طيبة فتاخذهم تحت اباطهم فتقبض روح
كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعليهم
تقوم الساعة هذا آخر الحديث ولنشرح ما فيه من اللغات
المشكلة معنى قوله حجيجه اي كل احد حجيج عن نفسه والمراد الامر اي ليحج كل
احد عن نفسه بعد اعلام كل احد كذبه وعلاماته قطط بفتح القاف والطاء
شديد جعودة الشعر خلة روي بفتح الخاء المعجمة واللام وتنوين الطاء القاف وهي
السبيل بينهما وروي بضم الحاء المهملة واللام المشددة والاضم فيكون بمعنى
حلوله ونزوله بين الشام والعراق فعاث بالعين المهملة والثاء المثلثة
من فوق فعل ماض من العيث وهو الفساد الشديد استدبرته
الريح وساقه من خلفه فيسرع مضيه سارحتهم اي ماشيتهم
التي تسرح المرعى اطول ما كانت ذرى اطولها ذروتهم جمع ذروة وهي
اعلى كل شيء اي مرتفع ظهورها من الارض واسبغه ضروعا ممتلئ الضروع
كانه يجري منه اللبن وامده خواصر اي مملوء الخواصر شبعا ممحلين مجدبين
المحل القحط والجدب يعاسيب النحل ذكور النحل او جماعتها جزلتين
قطعتين رمية اي كرمية الغرض وهو الهدف في السرعة والاصابة بين مهرودتين
اي بين لابس ثوبين مصبوغين بورس وزعفران قطر تقاطر وسال
العرق الجمان بضم الجيم وتخفيف الميم حبات من الفضة حيث ينتهي طرفه
اي نظره فلذلك من كان في مدة بصره من الكفار يقع نفسه له بضم اللام وتشديد
الدال المهملة بلدة قريبة من بيت المقدس لا يدان لا قدرة ولا طاقة حدب
ما ارتفع من الارض ينسلون يقاربون الخطو مع الاسراع كمشي الذئب
اذا بادر والخمر بخاء معجمة وميم مفتوحتين الشجر الملتف الذي

ليس من دخل فيه النغف بفتح النون والغين المعجمة دود يكون في انف الابل والغنم
الزهم بفتح الزاء المعجمة الرائحة الكريهة البخت نوع من الابل غلاظ الاعناق
لا يكن اى لا يحجب ولا يفي الزلفة بفتح الزاء وضمها وضم اللام او سكونها وبالفاء
او القاف المفتوحة ايهما كان كالمراة الصقيلة وقيل كالروضة قحف الرمان مقعر
قشرها والرسل بكسر الراء وسكون السين اللبن واللقحة القريبة العهد بالولادة
الفخذ الجماعة من الاقارب وهي دون البطن والبطن دون القبيلة يتهارجون
تهارج الحمر اى تجامع الرجال النساء علانية بحضرة الناس كما تفعل الحمر وفي هذا
الحديث كفاية في بيان الدجال ونزول عيسى صلوات الله عليه وخروج ياجوج وما
جوج وان كان الاحاديث الواردة في كل منها كثيرة على طرق شتى وروايات
متعددة وقال عليه السلام في الدجال يتبع الدجال من امتي سبعون
الفا عليهم التيجان او الطيالسة الخضر وقيل المراد من الامة امة الدعوة لا امة الاتباع
واما طلوع الشمس من مغربها فقد قال صلى الله عليه لا تقوم الساعة حتى تطلع
الشمس من مغربها فاذا طلعت وراها الناس امنوا اجمعون وذلك حين
لا ينفع ايمانها ثم قرا لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا وعن ابى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه ثلث اذا خرجن لا ينفع نفسا
ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا طلوع الشمس من مغربها والدجال
ودابة الارض وعن ابى ذر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
غربت الشمس اتدرى اين تذهب هذه قال الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب
حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا تقبل
منها وتستاذن فلا يوذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها
فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش واما

سائر العلامات

سائر العلامات عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عليه السلام علينا
ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى
تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من
مغربها ونزول عيسى بن مريم وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم وقيل هذا هو المراد بقوله تعالى فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين
فانه عليه السلام لما قال اول الآيات الدخان ونزول عيسى ونار تخرج من
قعر عدن ابين تسوق الناس الى المحشر قيل وما الدخان فتلا رسول الله
الآية وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن
فتصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فهو كالسكران يخرج من منخره واذنيه
ودبره والدابة ايضا مذكورة في القرآن وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنه قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من
مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على
اثرها قريبا وعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خروج المهدي من اشراط
الساعة وبشر بخروجه وعدله قال ابن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وفي رواية لو
لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني ومن اهل
بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما وعن ام سلمة رضى الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابى سعيد الخدري رضى الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف علما

الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه ذكر رسول الله صلى الله

عليه بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا

من عترتي واهل بيتي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يرضى عنه ساكن

السماء وساكن الارض لا يدع السماء من قطرها شيئا الا صبته مدرارا ولا تدع

الارض من نباتها شيئا الا اخرجته حتى يتمنى الاحياء الاموات يعيش في ذلك سبع سنين

او ثمان سنين او تسع سنين وقال عليه السلام ان اشراط الساعة ان يرفع العلم

ويكثر الجهل ويكثر الزنا ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون

لخمسين القيم الواحد وعن ابي هريرة قال بينما النبي عليه السلام يحدث جاء اعرابي

قال متى الساعة قال اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة قال كيف اضاعتها يا رسول

الله قال اذا اسند الامر الى غير اهله فانتظر الساعة وعن جابر بن سمرة قال

سمعت رسول الله صلى الله عليه ان بين يدي الساعة كذابين فاحذروهم وعن

ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه اذا اتخذ الفيء دولا والامانة

مغنما والزكوة مغرما وتعلم لغير دين الله واطاع الرجل امرأته وعق امه وادنى صديقه

واقصى اباه وظهرت الاصوات في المساجد وساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم

ارذلهم واكرم الرجل مخافة شره وظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور ولعن

آخر هذه الامة اولها فارتقبوا عند ذلك ريحا حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا واي

ايات تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع اي اذا اتخذ اهل الاسلام الفيء اي الغنيمة التي

يغنمون من الكفار بالجهاد دولا بكسر الدال اي يتداولونه بينهم على هوائهم ولا يصرفونه

الى مصارفه والامانة التي اودعها المسلم عندهم مغنما يعدونها غنيمة يغتنمون ويصرفونها

الى حوائجهم ويخونون بها والزكوة مغرما اي دينا وغرامة يشق عليهم اخراجها وتعلم

لغير دين بل لكسب حطام الدنيا وتسلطا على الناس بغير حق بالبغي والعلو في الارض واطاع

الرجل

وقال عم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار
من ارض الحجاز يضيء اعناق
الابل ببصرى الشام صح

أمرائة

الرجل امرأته وعق امه وقدم شهواته النفسانية على ما اوجب الله عليه وقرنه بحقه وهو

البر بالام وادنى صديقه اي قربه الى نفسه واستانس به واقصى اباه وابعده عنه و

طرده وخرج بذلك عن طاعة الله وظهرت الاصوات في المساجد وترك الخضوع

والخشوع

والسكينة والوقار التي هي اداب المخلصين كما قيل كانما الطير منهم فوق رؤسهم

لا خوف ظلم ولكن خوف اجلال وساد القبيلة فاسقهم لكون الفسق سبب

التقرب الى السلاطين ومقبولا عند الخلق وكان زعيم القوم ارذلهم لا باء الاخيار

عن الزعامة لغلبة الفساد على الاستقامة واكرم الرجل مخافة شره لتمكن

الاشرار من الشرة والفتنة فظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور

اي شاعت الملاهي والملاعب واهملت العقل والشرع واتبعت الهوى

والشهوات ولعن آخر هذه الامة اولها ظلما وعدوانا عجبا واستكبارا

واغفالا لما علمهم الله من الدعاء للسابقين بقوله ربنا اغفر لنا ولاخواننا

الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا فارتقبوا

عند وقوع العلامات المذكورة ريحا حمراء تاخذ تحت الاباط فيقبض

روح كل مؤمن الى ان يبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحمير وزلزلة

صرح بها قول الله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله تعالى يوم ترجف

الراجفة تتبعها الرادفة وخسفا ومسخا وقذفا اي رميا بالحجارة او قذف

الارض الموتى بعد الدفن او قذف الريح الشديد الاشخاص مما ورد الاحاديث

بوقوعها قبيل الساعة مثل ما روى انس من انه قال قال رسول الله صلى الله

عليه يا انس ان الناس يمصرون امصارا وان مصرا منها يقال لها البصرة

فان انت مررت بها او دخلتها فاياك وسباخها وكلاءها واسواقها

وباب امرائها وعليك بضواحيها فانه يكون بها خسف وقذف ورجف و

وقوم يبيتون ويصبحون قردة وخنازير والواحدة ناجمة بادرة اقول
واذا تفحصت هذه العلامات التي اخبر النبي عليه السلام من وقوعها عند
اقتراب الساعة وجدت الآن كثيرا منها واقعا من رفع العلم لقلة العلم الشرعي
وكثرة الجهل وكثرة الزنا وشرب الخمر وظهور الكذاب بين المدعين
في العلوم الظاهرة والباطنة. بل في ساير الاعمال والحرف وتضييع الامانات
واسناد الامور الى غير الاهل بتقليد الجهلة الظلمة في القضاء وتفويض الامامة
والولاية الى الارذال السفهاء والخيانة لله ورسوله ولجماعة المسلمين على
مقتضى قول النبي عليه السلام من قلد انسانا عملا وفي رعيته من هو اولى منه
فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين وامثالها فارتقب عن قريب وقوع
الباقية منها من رفع العلم بالكلية وخروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها و
الرجف والخسف والمسخ والقذف وغيرها ولا تلتفت الى قول من اتبع
التاويل واول ظواهرها ورد في هذه الاحاديث على التفصيل مثل تاويل النار
الخارجة من الحجاز بالعلم الظاهر منه بظهور الشرع والشارع منه فالنار الذي
يخرج من اليمن فيطرد الناس الى محشرهم بالملاحم والفتن الحادثة منه
الطاردة للخلق الى مهالكهم وطلوع الشمس من مغربها بانعكاس الامور
عن مجاريها وانقلابها على ادبارها وخروج الدجال بشيوع الشر والفساد
وفشو الفسق والعناد ونزول عيسى صلوات الله عليه بانقلاب كل الفساد
الى الصلاح بعد زمان بظهور من يهدي الى الرشد والفلاح ويحيي النفوس
الميتة عن حيوة العلم والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركات وارتفاع
عوايد العبادات بكثرة الملاهي والغفلات فانها تكلفات باردة وتاويلات
شاردة وعدول عن الحق الظاهر واتباع للهوى القاصر مع ان المدلو

لات المتبادرة الحقيقة الظاهرة ممكن في نفسها وغير مستبعد عن قدرة
القادر تعالى ومع ان الوقوع صدق كثيرا من ظواهرها وحقق ارادة المعنى
المتبادر وازاح استبعاد الوهم القاصر والفكر الفاتر فان قلت الاحاديث
الواردة في اشراط الساعة وان دلت على فشو الفساد وعموم العناد وفقدان
اهل الفلاح واستيصال الصلاح عند قرب الساعة واقتراب القيام لكن
قوله عليه السلام مثل امتي مثل المطر الذي لا يدرى اوله خير ام آخره يشعر
باستواء الاولين مع الآخرين وتكافؤ اللاحقين مع السابقين قلنا المراد
من الامة المقيمون الشرع المؤتمرون بالامر والمنتهون عن النهي المتبعون
سنن النبي عليه الصلاة لا الذين يتزيون بزي الاسلام ويدعون الايمان
باللسان مع تكذيبه باعماله واخلاقه وساير احواله فالامة الموصوفة بالاوصاف
المذكورة لا يوجد منها في آخر الزمان الا آحاد معدودة ظاهرة او مختفية
ولا ينافي وجودهم على تلك الندرة والقلة صدق الاحاديث الواردة
في اشراط الساعة الدالة على فساد اكثر اهل الزمان فان المراد بالقرن
اكثر اهله فان قيل الاحاديث الواردة في فضائل الصحابة وخيرية القرن
يدل على فضلهم على جميع من اتى بعدهم من الامة كانت في القلة او الكثرة
فهذا الحديث الدال على التساوي بين اللاحق والسابق ينافيها البتة
قلنا لا شك في فضل صحب النبي عليه السلام وافضلية الاصحاب باعتبارها
على فاقدي ذلك الوصف لكن جهات الفضل ليست منحصرة في الصحبة بل
يجوز ان تكون جهات اخر يوجد الفضل غيرها فالفضل مطلقا باعتبار
الصحبة لا ينافي التساوي بسبب اجتماع جهات اخر للفضل في الآخرين على ان
سياق هذا الحديث لا يدل على التساوي مطلقا بل على التساوي في الفضل

المخصوص باعتبار جهة مخصوصة وهي اقامة الدين واحياء الشرع المبين
يدل عليه التشبيه بالمطر من حيث ان المطر كما ان اوله ينبت الزرع
واخره ينميه ويزيده خضرة ونضارة الى ان يبلغ كماله كذلك اول
الامة يظهر الدين ويقمع المشركين واخرها يبقيه ويحفظ عن فتنة
المخالفين وتحريف المحرفين بخلاف الامم الماضية الذين كانوا يحرفون
الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به فكان اثر الامة اولها
واخرها بتمهيد الدين وحفظها عن زيغ المبطلين سواء كما كان اثر اول
المطر واخره في انبات الزرع وتربيته سواء على ان هذا الحديث
انما يفهم منه صريحا التقارب لا التساوي فان لا يدري يدل على نفي
العلم الفارق بين اول الامة واخره بالخيرية وتشعر هذا الاسلوب
في الكلام بالتقارب اذ لو كان المقصود اثبات التساوي حقيقة
لما ناسب هذا التعبير فالتقارب الذي دل عليه هذا الحديث
لا ينافي فضل الصحابة الدال عليه احاديث فضايل الاصحاب الى هنا
انتهى العزم وبايثار السكوت على الكلام حكمت الحزم فنحمد الله
على تيسيره الاتمام حمدا لا انصرام له ولا انفصام له وصلى الله
على سيد الانام محمد المصطفى بافضل السلام وعلى آله وصحبه
الكرام وقع الاتمام في شهر ربيع الاول من شهور سنة خمس وعشرين
وتسعمائة على يدي اضعف الفقراء محمد بن بهاء الدين بن لطف الله
عاملهم الله بلطفه واظفرهم بعطفه الحنفي مذهبا البسطامي
تم الكتاب بعون الله

... الكتب التي وقفها الفقير
... الى ربه ذي المواهب
... عن الصدور بابرا ...
وقفي عبد ... ١١٧٥